مُجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الأول

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي

لإحياء التراث

حقوق الطبع والنشر محفوظة لجمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
لايجوز قانونيّاً نسخه أو طبعه أو نشره إلّا بإذن خطّيّ من الجمعيّة
ما تنشره الجمعيّة لايعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها

الطبعة الأولى

لبنان ـ بيروت

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

ISBN : 978-614-426-072 - 2

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: 9خ لسنة 2012

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:

عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف

المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)

المحقّق: رضا يحيى پور فارمد

الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث

وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ـ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧

عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات

تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة

كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث

مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

المركز الرئيسي : إيران – قم – خيابان معلم – كوجه ٤ – بلاك ٧٤ – تلفاكس: ٠٠٩٨٢٥١٧٧٤٦٠٣١

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com

البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الأول

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي
لإحياء التراث

دار المحجة البيضاء

بسم الله الرحمن الرحیم

... إلى

القرآن الناطق والبرهان الصادق

خليل جبرئيل وصفيّ إسرافيل

النبأ العظيم والصراط المستقيم

حاء الحواميم وطاء الطواسين

صاد الصافّات وأنيس المسبّحات

صاحب اللواء ونقطة تحت الباء

النون والقلم ومصباح الظُلَم

أب الأمّة وقسيم النار والجنّة

الم ذلك الكتاب ومعوّل الشيعة في يوم الحساب

الموصوف بـ «لافتى» والممدوح في «هل أتى»

الصدّيق الأكبر وساقي محبّيه من مشرب الكوثر

الفاروق الأعظم وسرّ اللّه في الأمَم

أسد اللّه الغالب، عليّ بن أبي طالب عليه السلام

رجاءَ بأن يكون «حبلاً بحبل الوصيّ متّصلاً»

الفهرس الإجماليّ

كلمة الناشر ١١

كلمة المحقّق ١٧

نماذج مصوّرة من المخطوطات ١١١

مجلي مرآة المنجي ١٢٥

المقدّمة ١٢٧

القسم الأوّل: في التوحيد ٤٧٥

القسم الثاني: في الأفعال ٧٦٥

الخاتمة ١٦٥٩

الفهارس التفصيليّة ١٨١٣

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب *مجلي مرآة المنجي* للشيخ محمّد بن أبي جمهور الأحسائيّ، موسوعة عقائديّة فلسفيّة عرفانيّة، حاول المصنّف من خلالها أن يقدّم للمعرفة الإنسانيّة منهجاً مبتكراً في طرح الآراء العقائديّة المتنوّعة، حيث ذهب في منهجه إلى التطبيق والتأليف بين ثلاثة مناهج، بدلاً من الانحياز إلى إحداها. وتلك المناهج هي الشريعة والحقيقة والطريقة، وبعبارة أخرى لتلك المناهج الثلاثة: الوحي (القرآن والسنّة) والعقل (البرهان) والكشف والشهود الباطنيّ (العرفان)، فقد توصّل من خلال بحثه إلى نتيجة مؤدّاها أنّ هذه المناهج الثلاثة ما هي إلّا «أسماء مترادفة صادقة على حقيقة واحدة هي حقيقة الشرع المحمّديّ»[1]. وعبارة المصنّف في كتابه *المجلي* تشير إلى هذا المعنى بشكل جليّ، حيث يقول؛ عن كتابه وعن منهجيّته:

> قد أودعنا لك فيه إلهامات محكمات ...، فتنتقل بها من الحكمة الرسميّة إلى الحكمة الذوقيّة، ومن القضايا البرهانيّة الضروريّة إلى الواردات الإلهيّة الإرثيّة، وتعرف أسرار الشريعة ومعاني الطريقة، وترتقي إلى حظائر سرائر الحقيقة، فإنّها الطرق التي أسّها المتقدّمون وسلكها الآخرون.[2]

ويقول أيضاً:

---

١. المجلي: ٣١٤

٢. نفس المصدر: ٥٧٥

فلايمكن أن يكون في عباراتهم اختلاف في الحقيقة، ولا في إشاراتهم خلاف عند أهل الطريقة، لأنّهم تابعون للأنبياء والأولياءعليهم السلام على قدم الصدق والمحبّة، فكما لايمكن الاختلاف بين الأنبياء والأولياء في شيء من الأشياء ممّا قد يتعلّق بالأصول الكلّيّة الدينيّة والقواعد الإجماليّة الشرعيّة، فكذلك لاخلاف بينهم أيضاً وإن اختلفت عباراتهم وتفرّقت إشاراتهم.[١]

ولذا يصدق على منهجه ما استشهد به في هذا الصدد حيث يقول:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير

هذا بعض ما صرّح به الشيخ ابن أبي جمهور عن منهجيّته المبتكرة، وهو ما أدركته المستشرقة الألمانيّة سابينا شمدكا من منهج ونتائج، حيث تقول عن كتاب *المجلي*:

لقد أوجد ابن أبي جمهور في رسالته هذه وبمعزل عن القيود مزجاً كلاميّاً متجانساً من آراء المعتزلة وفلسفة أرسطو والفلسفة الإشراقيّة وتعاليم وحدة الوجود لابن العربيّ، لم يكون له نظير قبله، وكان يحاول إيجاد تجانس بين الآراء المتعارضة للمعتزلة والأشاعرة.

ويضاف على ذلك ما أفاد به المستشرق الفرنسيّ هنري كوربن حول منهج الشيخ وما أحدث من نتائج هامّة ظهرت في المدرسة الفلسفيّة الأصفهانيّة، حيث هذه المدرسة استهدفت التوفيق بين الآراء، وفي هذا الصدد يقول:

إنّ عرفان ابن العربيّ وإلهيّات المتصوّفة وتعليمات أئمّة الشيعة المتأتّية خلال الروايات، امتزجت في القرنين الثامن والتاسع على يد السيّد حيدر الآمليّ وابن أبي جمهور الأحسائيّ، وقد ظهرت نتائج هذه الأفكار في مدرسة أصفهان، منذ بداية التجدّد الثقافيّ في الحكم الصفويّ، في الآثار العظيمة لمير داماد والملّا صدرا الشيرازيّ والقاضي سعيد القمّيّ. كان ابن أبي جمهور

---

١. نفس المصدر: ١١١

عارفاً شيعيّاً، ولذلك لم تكن له شطحيّات أبداً، وكان ينهل من منهل القرآن اللامتناهي و*نهج البلاغة* والأئمّة الأطهار.

ومحصّلة ما أفاد به الشيخ عن منهجيّته التوفيقيّة حين إطلالته بها في زمان صدروها، وما أشاد به الباحثون من نتائج وآثار لها في مراحل متأخّرة أدّت إلى نضج أفكارها، وكذا ما أشار المراقبون لتاريخ تطوّرها أن أدّت إلى ولادة اتّجاه جامع بين المناهج الثلاثة المشار إليها آنفاً بمنهج غير مسبوق، يظهر بجلاء أنّ الشيخ محمّد ابن أبي جمهور الأحسائيّ قد أسّس لمدرسة فكريّة جديدة، وتقدّم بإضافة علميّة هامّة ومؤثّرة في مجال العلم والمعرفة.

إنّ «جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث»، وهي في مسراها نحو إحياء تراث علماء حاضرة الأحساء، ترى بأنّ تقديم كتاب *المجلي* ليس إلّا خطوة أولى على طريق إحياء تراث علماء حاضرة الأحساء، وذلك للأمور التالية:

١. إنّ إحياء التراث من شأنه أن يفتح آفاق المعرفة على مصراعه بين إنسان الحاضر والمستقبل وإنسان الماضي، وما يتّصل به من منهجيّة تفكير وما تمخض عن تلك المنهجيّة من نتائج وآراء، الأمر الذي يتجاوز حدود المعرفة والاطّلاع فقط، إلى مرحلة متقدّمة ذات دلالة جوهريّة في مسار التراكم المَعرفيّ. هذا من حيث الأمور المسلّم بها في دائرة خصائص المعرفة وكيفيّة نموّها وتطوّرها، وهذا الشأن نفسه يجري على نفائس علماء الأحساء، وما سطرته يراعهم، حيث صالوا وجالوا في ميادين المعرفة ما يثبت بلوغ العديدِ منهم درجة السبر والفهم لآراء من سبقهم، بل ومكنتهم من نقدها وطرح المكمّل أو البديل عنها، فكان حقّاً أن يعتنى بتراث هذا شأنه في مدارج تطوّر البناء المَعرفيّ وتكامله.

٢. إنّ التراث المستهدف إحياؤه من قبَل الجمعيّة كان مخاض حراك فكريّ

في مجال العقيدة والفقه وأصول الفقه والأخلاق والتفسير وعلوم القرآن والأدب، وهو مخاض في مرحلة حراكه كانت أبرز دوافعه، ضرورة إكمال مسار التكامل الإنسانيّ في بعده الروحيّ والفكريّ، وجدير بنتاج هذه دوافعه وأهدافه أن يعطى حقّه من التقدير والإبراز.

٣. ضرورة إتاحة المجال لأطروحات علماء حاضرة الأحساء إلى أن ترى النور في دوائر مَعرفيّة أكثر اتّساعاً لقبول نتائجها، لاسيّما وأنّ منها ما قد تحول بفعل الزمن إلى مدارس فكريّة حديثة، يتّفق معها العديد من أساطين العصر الحاضر، بينما كانت في زمان صدورها مدّعاة للاستغراب والرفض.

٤. إتاحة المزيد من الانتشار والحضور لهذا التراث في أرجاء المعمورة، خاصّة بعد انتشار دوائر المعرفة والمراكز البحثيّة، التي تعني بالدراسات الشرق الأوسطيّة، وكذلك تطوّر وتنوّع وسائل النشر والإعلام والبحث الإلكترونيّ، وهذا من شأنه أن يتيح الفرصة للمفكّرين والباحثين للاطّلاع على تلك الدراسات.

نسأل اللّه العليّ القدير التوفيقَ والسداد لاستكمال هذا المشروع، إنّه سميع مجيب الدعاء، وآخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

جمعيّة ابن أبي جمهور
الأحسائيّ لإحياء التراث
١٧ ربيع الأول ١٤٣٤
٢٩ يناير ٢٠١٣
قم المقدّسة

كلمة المحقّق

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأوّل: الهيكل العامّ لعلم الكلام

إنّ لعلم الكلام جذوراً تاريخيّة ضاربة في عمق تاريخ الأديان. فقد تمسّك جميع الأنبياء والمرسلين بهذا العلم من أجل الدفاع عن تعاليمهم السماويّة[١]. وعلى الرغم من بحث هذا العلم في الأديان الأخرى من قبيل اليهوديّة والمسيحيّة في هامش علوم أعمّ باسم اللاهوت، ولكنّه في العالم الإسلاميّ أصبح له حقل خاصّ باسم علم الكلام، ولايزال حتّى هذا اليوم يعرف بهذا الاسم[٢].

ورغم أنّ جذور الفرَق والأفكار الكلاميّة تعود ـ كما سيأتي بحثه ـ إلى القرن الهجريّ الأوّل، بيد أنّ مصطلح علم الكلام لم يتمّ تداوله على ألسن الباحثين إلّا

---

١. لقد ذكر قطب الدين الشيرازيّ نماذج من هذه المناظرات على لسان أنبياء من أمثال نوح وإبراهيم وسليمان وموسى ومحمّد ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ (درّة التاج: ١٨٤)، وقد استدلّ للقول بأنّ هذه المناظرات داخلة في علم الكلام قائلاً:

الأخرى، مناظرة نوح مع الكافرين، كما يحكي عنه اللّه تعالى إذ يقول في محكم كتابه الكريم: ﴿قَالُوا يا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾، [هود/٣٢]، ومن الواضح أنّ جدال نوح مع الكافرين كان في مسائل من قبيل: التوحيد والنبوّة والمعاد وأمثال ذلك، وليس في فروع الدين، لأنّ الذي يؤمن بنبوّته لاينازعه في فروع الشريعة، وإنّ الذي لايؤمن بنبوّته لايجادله في الفروع أيضاً. ومن هنا يتّضح أنّ ذلك الجدال إنّما كان يدور حول أصول الدين، وإنّ مهمّة الأنبياء في المناظرة مع المعاندين تكمن في تقرير أصول الدين، دون فروعه. (نفس المصدر: ١٨٦).

٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١١

في القرن الهجريّ الثاني. وفي البداية لم يطلق عنوان المتكلّم إلّا على المعتزلة، وبذلك تمّ تمييزهم من أصحاب الحديث الذين كانوا يعارضون كلّ بحث أو جدل في الدين[١]. ولكن بعد أن بدأت عمليّة نقل الأفكار الفلسفيّة الإغريقيّة ونشطت فنون الترجمة وانتشرت الأفكار العقليّة بين سائر الفرق الإسلاميّة، وخاصّة مع ظهور الأشاعرة، اكتسب علم الكلام مفهوماً عامّاً وأخذ يطلق على مختلف الحوزات. ومن هنا بدأوا يميّزون مختلف الاتّجاهات الكلاميّة من خلال عناوين من قبيل: كلام المعتزلة وكلام الشيعة وكلام الأشاعرة وما إلى ذلك. ونشطت كلّ فرقة في تأسيس مدرستها الكلاميّة الخاصّة، وعملت على بناء إطار خاصّ ونظام مستقلّ يميّزها من سائر المذاهب الكلاميّة الأخرى[٢].

تعريف علم الكلام

هناك تعاريف مختلفة لعلم الكلام:

قال الجرجانيّ في تعريف علم الكلام: «علم يبحث فيه عن ذات اللّه تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهيّ ـ أي الإلهيّات بالمعنى الأخصّ ـ؛ وذلك لأنّ الفلاسفة

---

١. يروى عن أبي جعفر الترمذيّ أنه سُئل عن الحديث القائل: «إنّ اللّه تعالى ينزل إلى سماء الدنيا» [بحار الأنوار: ٣/٣٣٠، ١٠/١٩٩]، فقال: النزول معقول، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. (تاريخ الإسلام للذهبيّ: ٢٢/٢٤٥). وسُئل مالك بن أنس عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه/٥] فقال: الاستواء معلوم، وكيفيّته مجهولة، والسؤال عنه بدعة. (نفس المصدر: ٣٢/٢٣٥؛ القسطاس المستقيم: ٢٠٦؛ فصل التفرقة: ٢٤٥؛ قانون التأويل: ٥٨٤).

٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١١

يبحثون ذات هذه المسائل ولكن على أساس من قوانين العقل»[1].

وقال في تعريفه أيضاً: «الكلام علم باحث عن أمور يعلم منها المعاد وما يتعلّق به من الجنّة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وغيرهم»[2].

وقيل: «الكلام هو العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقاديّة المكتسبة عن الأدلّة»[3].

وذهب الإيجيّ في تعريف علم الكلام إلى القول بأنّ الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشبهة عنها[4].

وذهب الفيّاض اللاهيجيّ في تعريف علم الكلام قائلاً بأنّ الكلام صناعة نظريّة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينيّة[5].

وفي موضع آخر اعتبر وجهين لهذا العلم، وهما أوّلاً: كلام القدماء، وثانياً: كلام المتأخّرين.

وقال في تعريف كلام القدماء: «صناعة يحافظ بها على أوضاع الشريعة بالأدلّة المؤلّفة من المقدّمات المسلّمة المشهورة بين أهل الشرائع، سواء أكانت تنتهي إلى البديهيّات أم لا»[6].

وقال في تعريف كلام المتأخّرين: «علم الكلام هو العلم بأحوال الموجودات على نهج القوانين الشرعيّة»[7].

---

١. التعريفات: ٨٠
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر.
٤. المواقف: ٧؛ راجع أيضاً: شرح المواقف: ٢٤/١؛ شرح المقاصد: ١٦٣/١
٥. شوارق الإلهام: ٥١/١
٦. جوهر مراد: ٤٢
٧. نفس المصدر: ٤٣

وقال ابن خلدون في تعريف علم الكلام: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف»[١].

الوجه في تسمية علم الكلام

لقد ذكروا أوجهاً كثيرة في باب تسمية هذا العلم بعلم الكلام، وقد ذكر التفتازانيّ خمسة أسباب لذلك، وهي كالآتي:

الأوّل: لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: الكلام في كذا وكذا.

الثاني: لأنّ أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام اللّه تعالى أنّه قديم أو حادث.

الثالث: لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات.

الرابع: لأنّه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والردّ عليهم، ما لم يكثر في غيره.

الخامس: لأنّه لقوّة أدلّته صار كأنّه هو الكلام دون ما عداه[٢].

كما ذكر الجرجانيّ أدلّة وأسباباً لهذه التسمية[٣].

موضوع علم الكلام

وقد ذكروا لموضوع علم الكلام أقوالاً مختلفة أيضاً، وذلك على النحو الآتي:

---

١. ديوان المبتدأ والخبر: ٥٨٠/١

٢. شرح المقاصد: ١٦٤/١

٣. شرح المواقف: ٦٠/١، ولمزيد من التفصيل حول باب تسمية علم الكلام انظر: «سبب تسمية علم العقائد بالكلام»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد ٢٨

لقد ذهب المتقدّمون من العلماء إلى القول بأنّ موضوع علم الكلام هو «الموجود بما هو موجود»[١].

وقد ذهب بعض المتأخّرين إلى الاعتقاد بأنّ موضوع علم الكلام هو ذات اللّه تعالى[٢].

وقد أضاف بعض آخر إليه قيداً وقالوا بموضوعيّة اللّه تعالى «من حيث هو هو»، وذوات الممكنات «من حيث الاحتياج إلى مبدأ الوجود»، واعتبروا الوجود هو جهة الوحدة[٣].

وقد ذهب أكثر المتأخّرين إلى الاعتقاد بأنّ موضوع علم الكلام عبارة عن المعلوم من حيث تعلّق إثبات العقائد الدينيّة به[٤].

كما ذهب آخرون إلى القول بأنّ موضوع هذا العلم هو أوضاع الشريعة وبعض العقائد الإيمانيّة وبعض أصول الدين الإسلاميّ[٥].

فائدة علم الكلام

يتمّ تحديد فائدة علم الكلام إمّا بالنظر إلى طالب هذا العلم، وإمّا بالنظر إلى الغير، وإمّا بالنظر إلى الدين.

أمّا فائدته بالنظر إلى الطالب، فهي تكمن إمّا في قوّته النظريّة التي توصله من

---

١. شرح المقاصد: ١/١٧٦

٢. نفس المصدر: ١/١٨٠؛ شرح المواقف: ١/٤٩

٣. شوارق الإلهام: ١/٦٤

٤. شرح المواقف: ١/٤٠؛ شرح المقاصد: ١/١٧٣

٥. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لمطهّري: ١٦

التقليد إلى اليقين في الاعتقادات، وإمّا في قوّته العلميّة وهي صحّة العمل والاعتقاد في الأفعال والأحكام متعلّقة بالأفعال.

وأمّا فائدته بالنظر إلى الغير فهي إيصاله إلى الكمال، وهداية طلّاب الحقيقة إلى الغاية والمقصود، وإلزام الحجّة على المخالفين من خلال إقامة البرهان والحجّة عليهم.

كما أنّ هذه الغاية بالنظر إلى الدين أو أصوله، تكمن في الحفاظ على العقائد الدينيّة من الشبهات، أو في فروع الدين التي تشكّل أسساً متينة للعلوم الدينيّة.

والهدف من جميع ذلك هو الوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وهذه السعادة مطلوبة لذاتها، وهي غاية الغايات[١].

رسالات علم الكلام

يمكن بيان دور ورسالة علم الكلام أو وظائف ومسؤوليّات المتكلّمين ضمن تقسيمها إلى ستّة فصول على النحو الآتي: الاستنباط والتبيين والتنظيم والإثبات وردّ الشبهات الواردة على الدين وردّ الأفكار والعقائد المناهضة للدين. وبقليل من التأمّل ندرك أن هذه الموارد تشتمل نسبيّاً على ترتّب منطقيّ في ما بينها.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ على المتكلّم في أداء وظيفته أن يكمل اجتياز ستّ مراحل على التوالي:

ففي المرحلة الأولى يجب على المتكلّم أن يقوم باستنباط المسائل العقائديّة من المصادر الإسلاميّة، وهي: القرآن والسنّة والعقل.

---

١. شرح المواقف: ٤٩/١

وفي المرحلة الثانية يجب عليه العمل على شرح وتوضيح المفاهيم والمواضيع، وعليه في هذه المرحلة أن يشرح مفاهيم من قبيل: رؤية اللّه وحقّانيّة الحقّ والشفاعة ونظائر ذلك بشكل دقيق.

وفي المرحلة الثالثة التي هي مرحلة التنظيم يعمل على صبّ المسائل الدينيّة في الأطر المتداولة في العلوم الإنسانيّة، ليتمّ تنظيم المسائل والموضوعات بالتدريج ضمن نظام منسجم ومتناغم.

وحيث إنّ المتكلّم في هذا المسار يشعر بضرورة الاحتجاج والدفاع عن الدين، يضطرّ إلى تنزيل المعارف الدينيّة والعمل على إيضاحها وشرحها ضمن أطر الألفاظ البشريّة.

وفي المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الإثبات، يتمّ إثبات المسائل التي يمكن إثباتها بالطرق العقليّة، وإذا كانت هناك مسألة تفوق مستوى فهم العقل، يتمّ بيان عدم مخالفتها للعقل. ويتمّ هذا الأمر في العادة من خلال ردّ الشبهات والإجابة عن الاستفهامات الدينيّة.

وأمّا المرحلة الأخيرة التي هي ردّ العقائد المعارضة للدين، فهي كالمرحلة السابقة غالباً ما تطرح بوصفها مقدّمة لإظهار أو إثبات معقوليّة العقائد الدينيّة. وفي هذه المرحلة يجب على المتكلّم أن يثبت تفوّق العقائد الإسلاميّة وسموّها على سائر الأديان والمذاهب الأخرى.

وإنّ هذه المراحل المذكورة ـ باستثناء المرحلة الأولى ـ تخصّ بيان العقائد الدينيّة إلى الآخرين. وأمّا في مرحلة الاستنباط فإنّ المتكلّم يبادر بنفسه إلى الكشف عن المعارف الاعتقاديّة، ولايكون له أيّ شأن بالآخرين. وأمّا في مرحلة البيان فإنّ المتكلّم يكون بصدد إظهار وإثبات المسائل المذكورة وبيانها

للآخرين. وأمّا الآن فعلينا أن نرى ما هي الأساليب والمناهج التي يتبعها المتكلّمون في مرحلة الاستنباط والبيان[١].

مناهج ومبادئ علم الكلام

لم تتبع كافّة المدارس والفرق الكلاميّة منهجاً وأسلوباً واحداً، وإنّ المبادئ التي يعملون على توظيفها مختلفة في الأعمّ الأغلب. ولكن بغضّ النظر عن هذه الاختلافات يمكن القول بأنّ أكثر المدارس والمذاهب الكلاميّة قد اتّبعت المنهج العقليّ ـ النقليّ، وإن كان هناك أيضاً اختلافات جوهريّة بينها في طرق ومقدار الاستفادة من هذين المصدرين على المستوى الكمّيّ والكيفيّ.

وبشكل عامّ فإنّ المتكلّمين يقسّمون المسائل الاعتقاديّة إلى قسمين، وهما:

القسم الأوّل: العقائد التي هي من قبيل وجود الله ونبوّة الأنبياء. وبديهيّ أنّ هذا النوع من المسائل لايمكن إثباته من خلال الاستناد إلى النصوص الدينيّة، ويجب إثباته من خلال الأدلّة العقليّة حصراً.

القسم الثاني: التعاليم التي يمكن لنا أن نعمل بشأنها على توظيف كلّ مِن العقل والنقل معاً. وإنّ هذا القسم يشتمل على المباحث التي يتمّ طرحها بعد إثبات وجود الله والنبوّة الخاصّة للنبيّ الأكرمﷺ.

إنّ بحوث القسم الأوّل، وكذلك الاستدلالات العقليّة التي تساق لإثبات مسائل الطائفة الثانية، تعرف بشكل عامّ بمسائل الكلام العقليّ، وأمّا المباحث والأدلّة النقليّة في القسم الثاني فتعرف بالكلام النقليّ. وبعبارة أخرى: إنّ الكلام العقليّ

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١٤

هو ذلك القسم من علم الكلام الذي يقوم على المسائل والأدلّة العقليّة، وأمّا الكلام النقليّ فهو القسم الذي يتمّ فيه توظيف الأدلّة المستقاة من النقل.

والمسألة الجديرة بالملاحظة هي أنّ المتكلّمين عند البحث والاستدلال على العقائد من الطائفة الثانية يواجهون مجموعتين من الناس:

المجموعة الأولى: غير المسلمين، إذ كانوا يعملون في مواجهتهم على توظيف الأدلّة العقليّة أو الموضوعات المقبولة عندهم.

المجموعة الثانية: المسلمون، حيث كان يتمّ توظيف الأدلّة النقليّة بشأنهم في الغالب[١].

مرتبة وشرف علم الكلام

لقد اعتبر علم الكلام أشرف العلوم؛ وذلك لأنّ موضوعه من أعمّ المواضيع، وغايته أشرف الغايات، وإنّ أدلّته عقليّة من جهة، ومؤيّدة بالنقل من جهة أخرى. وإنّ هذه الجهات لاتجدها مجتمعة إلّا في علم الكلام، ومن هنا كان هذا العلم أشرف العلوم[٢].

---

١. نفس المصدر: ١٥. ولمزيد من التفصيل انظر: «أساليب البحث الكلاميّ»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد ٣١

٢. شوارق الإلهام: ٧٣/١؛ وانظر أيضاً: شرح المواقف: ٥٢/١؛ نهاية المرام: ٦/١، ١٣

الفصل الثاني: ظهور علم الكلام

كان المسلمون في عصر النبيّ الأكرمﷺ يرجعون إليه في استفساراتهم العقائديّة، ليعمل على رفعها وحلّها لهم[١]. ولكن بعد رحيل رسول اللهﷺ وخاصة بعد استشهاد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام[٢]، لم يكن بوسع أهل

---

١. من بين هذه الأمور يمكن لنا الإشارة إلى الموارد الآتية: سؤال السيّدة خديجةعليها السلام النبيّ الأكرمﷺ بشأن الأطفال الذين ماتوا في الجاهليّة (بحار الأنوار: ٢٨٩/٢٣)؛ وسؤال جابر بن عبد الله الأنصاريّ الذي طرحه على النبيّ الأكرمﷺ بشأن أولي الأمر (نفس المصدر: ٢٨١/٩)؛ وسؤال الأعرابيّ النبيّ الأكرمﷺ عن الصليعاء والقريعاء وأوّل دم سفك، وأسوأ الأمكنة وأحسنها (نفس المصدر: ١٧٦/١١، ٣٢٤/٢٦، ٢٠/٩٤)، وسؤال ابن عبّاسرضي الله عنه عن الأسماء التي علمها الله لآدمعليه السلام (نفس المصدر: ٦٨/٦٩)، وسؤال الإمام عليّعليه السلام الذي طرحه على النبيّ الأكرمﷺ بشأن الإيمان وتفسير المقاليد (نفس المصدر: ٢٨١/٦٨، ٣٩٩/٣٥)؛ وسؤال أبي هريرة النبيّ الأكرمﷺ عن معنى قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (نفس المصدر: ٣٥٧/٥٩)؛ وسؤال اليهود إيّاهﷺ بشأن الرعد (جوهر مراد: ٤٤). ولمزيد من التفصيل بشأن علم الكلام في عصر الرسالة انظر: «الجذور التاريخيّة لعلم العقائد ومنشؤه في الإسلام»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد ٣٥

٢. وعلى الرغم من انقطاع الوحي بعد رحيل رسول اللهﷺ، إلّا أنّ ارتباط الأمّة بالينبوع الزخّار والمتدفّق للنبوّة بقي مستمراً بوجود أمير المؤمنين عليّعليه السلام ـ وخاصّة في فترة خلافته القصيرة ـ وبذلك حصل المسلمون من أصحاب التحقيق والبصيرة على مباحث عميقة في مجال المعارف الإلهيّة. كما عملت المناظرات التي حدثت بين الإمام والمخالفين على إزاحة الكثير من الشبهات من ساحة عقائد أصحاب الإيمان، ويمكن لنا أن نشير من بين تلك المناظرات الدقيقة والعميقة إلى الموارد الآتية: دلائل التوحيد (نهج ←

البيت عليهم السلام أن يجدوا فرصة لإظهار العلوم الدينيّة أو تطبيق الأحكام الشرعيّة. ولذلك فإنّ عامّة الناس ـ باستثناء النزر اليسير من خاصّة أصحاب أهل البيت المعصومين عليهم السلام الذين كانوا على استعداد لاستيعاب الحقائق الإلهيّة ـ قد حرموا من هذا النبع المتدفّق من الحكمة والمعرفة، ومن هنا ظهرت الكثير من الآراء المتنوّعة بشأن العقائد الدينيّة، الأمر الذي أدّى إلى احتدام أولى بوادر الاختلاف العقائديّ في الدين الإسلاميّ الحنيف[1].

البلاغة، الكتاب: ٣١)؛ مراتب التوحيد (نفس المصدر، الكتاب: ١٦٣ و١٨٣)؛ حقيقة التوحيد (نفس المصدر، الخطبة: ١)؛ المعرفة القلبيّة للّه (نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٢، ١٥٩، ١٨٥؛ توحيد الصدوق: ٣٠٨)؛ فطريّة البحث عن اللّه (نهج البلاغة، الخطبة: ١)؛ برهان الحدوث على إثبات وجود البارئ تعالى (نفس المصدر، الخطبة: ١٥٢ و١٨٥؛ توحيد الصدوق: ٢٩٣)؛ برهان حاجة الخلق إلى إثبات الخالق (نهج البلاغة، الخطبة: ٩١)؛ برهان النظم لإثبات وجود اللّه تعالى (نفس المصدر، الخطبة: ١٥٥ و١٨٥ و١٦٣)، بيان سعة وجود اللّه وكيفيّة ارتباط اللّه بمخلوقاته (توحيد الصدوق: ١٨٤)؛ الإجابة عن سؤال بشأن كيفيّة رؤية اللّه (بحار الأنوار: ٢٧٤/٣)؛ إرجاع الناس إلى أهل البيت عليهم السلام في الوصول إلى الحقائق الدينيّة (نهج البلاغة، الخطبة: ٨٧ و٩٧ و١٥٨ و٢٣٩)؛ مناظرة مع أحد أنصار نظريّة القدر في باب المشيّة (تاريخ مدينة دمشق: ٢٨٥/٣؛ العقد الفريد: ٢١٨/١٠)؛ مناظرة الرجل الشاميّ بشأن القضاء والقدر (الفصول المختارة: ٤٢)؛ مناظرة مع الزبير بشان الحديث الموضوع في العشرة المبشّرة (بحار الأنوار: ١٨٩/٣٢، ١٩٧، ٢١٦؛ الاحتجاج: ١٦٢/١)؛ مناظرة مع أبي بكر بشأن فدك (نفس المصدر: ٩٠/١؛ علل الشرائع: ١٩١/١)؛ مناظرة مع عباءة بن ربعيّ الأسديّ بشأن استطاعة وقدرة العباد (بحار الأنوار: ٢٤/٥، ٧٥، ١٣٠/٦)؛ موقف الإمام الحازم من الغلاة (نفس المصدر: ٢٢٦/٢٥)؛ رؤيته بشأن الأمر بين الأمرين (نفس المصدر: ٥٦/٥) بالنقل عن: «تاريخ علم الكلام (٣)، عصر الخلافة والولاية»، مجلّة الكلام الإسلاميّ، العدد: ٣٦

١. جوهر مراد: ٤٤

المسألة الكلاميّة الأولى

في ما يتعلق بأوّل مسألة كلاميّة احتدم النزاع بشأنها في التاريخ الإسلاميّ، ذهب بعض إلى أنّها عبارة عن مسألة إيمان الفاسق وكفره[١]، بينما ذهب آخرون إلى القول بأنها مسألة الجبر والاختيار[٢]. غير أنّ أكثر المؤرّخين يذهبون إلى القول بأنّ بداية الخلاف الكلاميّ بين المسلمين إنّما نشأت من خلافهم بشأن الإمامة والخلافة[٣]. فبعد رحيل النبيّ الأكرمﷺ ذهبت جماعة من المسلمين (أهل السنّة) إلى القول بأنّ النبيّ لم يعيّن خليفة له، وأنّه ترك الأمر إلى الأمة تختار لنفسها. وفي مقابلهم ذهبت جماعة أخرى (الشيعة) إلى القول بأنّ النبيّ الأكرم قد عيّن من يخلفه على الأمّة، وأنّ الإمامة استمرار للنبوّة والرسالة، وأنّ الإمامة منصب إلهيّ في جميع الأبعاد الدينيّة والدنيويّة.

وقد ذهب الشيعة الإماميّة إلى أبعد من ذلك وقالوا بأنّ الإمامة ليست مجرّد مسألة فرعيّة وفقهيّة، بل إنّ الإمامة مثل النبوّة وإنّ الإمام مثل النبيّ في العصمة من الأخطاء والذنوب، وإنّ الإمام بالإضافة إلى المنصب والقيادة السياسيّة يتولّى الاضطلاع بمسؤوليّة المرجعيّة الإلهيّة والدينيّة أيضاً. من هنا فإنّ الإماميّة يعتبرون أنّ الإمامة على الدوام تندرج ضمن أصول الدين، وتذكر لذلك بعد النبوّة، وأدخلوها في جملة المسائل الكلاميّة الهامّة. ولذلك عرفت هذه المجموعة من المتكلّمين بالإماميّة. ومن هنا يجب القول إنّ أوّل نزاع كلاميّ بين المسلمين

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لمطهّري: ١٦

٢. العقل والوحي في الإسلام: ٨

٣. فرق الشيعة: ٢؛ مقالات الإسلاميّين: ٣٩/١؛ الإيضاح: ٣؛ الملل والنحل: ٢٤/١؛ تبصرة العوام: ٢٨

نشب في السَنة الحادية عشرة للهجْرة في سقيفة بني ساعدة، وفي الحقيقة يجب علينا أن نبحث عن جذور مسائل علم الكلام في هذه الحادثة.

إنّ الإمامة بالإضافة إلى أنّها أوّل وأهمّ مسألة كلاميّة وقع الخلاف بشأنها، فإنّها تؤثر على المباحث الكلاميّة الأخرى أيضاً. فحيث إنّ الإماميّة يرون الإمام بمنزلة النبيّ في العصمة، فإنّهم يؤمنون بالأئمةعليهم السلام بوصفهم المرجع في المسائل الاعتقاديّة، في حين ظلّت الفرق الأخرى بعد القرآن والسنّة النبويّة من دون ملجأ أو ملاذ سوى الظنون والاستنباطات الشخصيّة. ويمكن الوقوف على هذا الاختلاف من خلال المقارنة بين الآراء والأفكار الكلاميّة بوضوح.

من باب المثال: إنّ النظريّة الخاصّة بمتكلّمي الإماميّة بشأن مسألة الجبر والاختيار، وكفر الفاسق وإيمانه مأخوذة من كلمات أهل البيتعليهم السلام[١]. وهناك من علماء الإماميّة من يرى أنّ منشأ جميع الاختلافات الكلاميّة يعود إلى مسألة الإمامة[٢].

أسباب ظهور وتفاقم النزاعات الكلاميّة

على الرغم من أنّ القرآن الكريم والأحاديث الشريفة لعبت دوراً كبيراً ـ من خلال دعوة الأفراد إلى التفكّر والتعقّل والتدبّر في الآيات التكوينيّة والظواهر الطبيعيّة المذهلة، واستعراض أدقّ وأعمق المسائل بشأن المبدأ والمعاد، وخلق الإنسان والعالم، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار وما إلى ذلك ـ وكانت عاملاً

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١٦

٢. الإيضاح: ٣

هامّاً في ظهور المباحث الكلاميّة، ولكن هناك بالإضافة إلى القرآن والسنّة عوامل وأسباب أخرى ساهمت إلى حدّ كبير في اتّساع وتطوير رقعة المباحث الكلاميّة. ولاشكّ في أنّ أحد أهمّ هذه الأسباب والعوامل يكمن في تسرّب الأفكار الغريبة بين المسلمين. فقد تمخض اتّساع الرقعة الجغرافيّة للبلاد الإسلاميّة، واعتناق الإسلام من قبل مختلف الأقوام والأمم من جهة، والتعايش الوثيق بين المسلمين وعلماء الأديان الأخرى من قبيل اليهود والنصارى والمجوس والصابئة، وكذلك ظهور فرقة باسم الزنادقة ـ الذين كانوا يحاربون الدين على الدوام ـ من جهة أخرى عن ترويج الأفكار الغريبة، الأمر الذي أدّى إلى استعار شعلة الشبهات بين المسلمين.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه الشبهات والتساؤلات المتنوّعة تحتاج إلى إجابات مناسبة، وقد حدا ذلك بالمفكّرين المسلمين إلى التحقيق شيئاً فشيئاً بشأن المسائل الاعتقاديّة. وكانت المناظرات والمجادلات المذهبيّة التي وقعت بين المسلمين وأتباع الفرق الإسلاميّة تؤدّي بدورها إلى ظهور تساؤلات جديدة أخرى، وتحثّ المجتمع الإسلاميّ وتشجعه على التفكير والتأمّل في باب العقائد الدينيّة.

ومن بين العوامل الأخرى على تقوية وتطوير علم الكلام، دعم خلفاء بني العبّاس وحثّهم العلماء وتشجيعهم عليه. لقد وصل العبّاسيّون إلى السلطة في وقت كان المجتمع الإسلاميّ الكبير يعاني تمزّقاً وتشتّتاً واضطراباً داخليّاً بسبب حضور الأفكار والأديان المختلفة. كما كانت تواجه خطراً خارجيّاً يتمثّل بدولة دينيّة مثل الإمبراطوريّة الرومانيّة. من هنا فإنّ خلفاء بني العبّاس كانوا يرون تعزيز سلطتهم ودولتهم وتحصينها في مواجهة الأجانب في تقوية علم الكلام بوصفه

أهمّ وسيلة دفاعيّة ثقافيّة. وفي هذا السياق تمّ تأليف أوّل كتاب كلاميّ بأمر من المهديّ العبّاسيّ. فبعد أن وصل إلى الخلافة في عام ١٥٨ للهجرة أمر علماء المسلمين بتأليف كتاب في الردّ على اعتراضات وشبهات المخالفين. وكان أول مؤلّف في هذا المجال هو المتكلّم المعتزليّ القدير أبو هذيل العلّاف.

كما كانت ترجمة الكتب الفلسفيّة من اليونانيّة إلى العربيّة عاملاً آخر من عوامل تطوير علم الكلام، حيث وضعت مسائل جديدة أمام المتكلّمين، وأثارت إبهامات وشكوك حفزتهم إلى القيام بنشاط أكبر في مباني الإسلام والدفاع عنها. وربّما أمكن لنا أن نتّخذ من مقارنة بلوغ علم الكلام ذروته في أواخر حركة الترجمة شاهداً على ذلك. فقد كان القرن الهجريّ الثالث والرابع مرحلة انتشار عمليّة ترجمة الكتب الفلسفيّة، ويمكن القول بأنّ القرن الثالث والرابع نقطة الذروة في علم الكلام، وعصر تشديد الخلافات المذهبيّة بين الفرق المختلفة.

لقد عمل كلّ مِن علم الفلسفة وعلم الكلام على التأثير في تطوير بعضهما من مختلف الجهات. فقد عملت الفلسفة على توسيع دائرة علم الكلام، وجعلت طرح الكثير من المسائل الفلسفيّة في علم الكلام ضروريّاً. ومن هنا يتمّ طرح الكثير من المسائل الفلسفيّة في الكتب الكلاميّة المتأخّرة، من قبيل الأمور العامّة بوصفها جزءً من علم الكلام.

وإلى جانب العوامل والأسباب المتقدّمة يجب علينا التنويه بالوضع النفسيّ للمسلمين والمنهج التربويّ في الإسلام. فليس هناك من شكّ في أنّ النزعة السائدة بين المسلمين إلى طلب العلم والناشئة من تعاليم القرآن والسنّة النبويّة، كان لها دور في توجّه المجتمع الإسلاميّ إلى المباحث العقائديّة، وكان لها تأثير تامّ في ظهور وتبلور علم الكلام. فإذا كانت العوامل المتقدّمة قد نثرت بذور

الأفكار الكلاميّة، فإنّ الاستعداد الذهنيّ والروحيّ للمسلمين في طلب الحقيقة قد أعدّ الأرضيّة الخصبة لاحتضان هذه البذور، وتوفير الظروف المناسبة لنموّ تلك الأفكار[1].

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ١٧

الفصل الثالث: أهمّ المذاهب والمدارس الكلاميّة

إنّ أهمّ المذاهب والمدارس الكلاميّة في الإسلام وأكثرها تأثيراً هي المعتزلة والأشاعرة والإماميّة. وفي هذا الفصل سنسعى إلى بيان كيفيّة ظهور كلّ واحد من هذه المذاهب مع تعريف أساليبها ومناهجها وأهمّ أفكارها باختصار.

المعتزلة

الظهور

إنّ المعتزلة اسم لجماعة من المتكلّمين بزعامة واصل بن عطاء. روي أنّ رجلاً أثار مسألة في مجلس درس الحسن البصريّ حيث قال له: لقد ظهرت في عصرنا جماعة (الوعيديّة من الخوارج) تكفّر فاعل الكبيرة، وجماعة أخرى (المرجئة) تعتقد بأنّ المعصية لاتضرّ بالإيمان، فما الذي تقوله أنت في ذلك؟ فأطرق الحسن البصريّ متأمّلاً، وفي هذا الأثناء بادر أحد تلاميذه وهو واصل بن عطاء إلى الإجابة قائلاً: إنّ مرتكب الكبيرة لاهو مؤمن ولاهو كافر، بل له منزلة بين المنزلتين. ثم انسحب إلى أحد أعمدة المسجد، وبدأ بشرح معتقده. فلمّا رأى الحسن البصريّ ذلك قال: «اعتزَل عنّا واصل». ومنذ ذلك الحين عرف واصل وأصحابه بالمعتزلة[1].

---

١. الملل والنحل: ٤٨/١

المنهج

إنّ للعقل والأحكام العقليّة عند المعتزلة دوراً حاسماً في كشف واستنباط العقائد الدينيّة، وكذلك في إثبات هذه العقائد والدفاع عنها. ففي هذا المنهج لابدّ من عرض كلّ مسألة على العقل، وإنّ المسائل لن تقبل إلّا بعد قيام الدليل العقليّ عليها. وإنّ أساس ومبنى هذه المدرسة يقوم على أن جميع المعارف الاعتقاديّة معقولة.

إنّ المعتزلة مثل سائر المتكلّمين يرجعون إلى النقل أيضاً، ولكنّهم لايقبلون بمضامين الأحاديث إلّا بعد توافقها مع العقل، وإلّا فإنّهم يبادرون إلى تأويلها[١]. وقد ذهب بعض المعتزلة إلى القول بأنّ جميع الواجبات عقليّة، وقال بأنّ العقل يستطيع أن يدرك الحسن والقبح في جميع الأفعال[٢].

إنّ مبالغة المعتزلة في الاتّجاه العقليّ يعود سببها في الأساس إلى وقوفهم في الصفوف الأماميّة من مواجهة الزنادقة والمخالفين على مستوى الجدل والمبارزة العقليّة، وكانوا يناقشونهم باستمرار. ومن هنا فقد بذلوا جهوداً كبيرة من أجل تعزيز وإحكام العقائد الدينيّة من خلال الأدلّة العقليّة في عرض الأصول الإسلاميّة بشكل يعجب الجميع. وقد أدّى هذا النهج بالتدريج إلى سحب

---

١. إنّ هذه النزعة العقليّة المتطرّفة أدّت بالمعتزلة إلى إنكار الكثير من المسلّمات الدينيّة، من ذلك إنكارهم الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأموات في القبور ومنكر ونكير ويأجوج ومأجوج وظهور الدجّال والميزان والكرام الكاتبين والحوض والصراط والميثاق وكرامات الأولياء ومعراج النبيّ الأكرمﷺ والدعاء وما إلى ذلك. انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٢٨٧/١

٢. الملل والنحل: ٤٤/١، ٨١

الأسلوب الذي كانوا ينتهجونه في الدفاع، إلى عمليّة الاستنباط واستخراج التعاليم الدينيّة أيضاً، وإعطاء الدور الرئيس والتأسيسيّ إلى العقل والمبادئ العقليّة[١].

الآراء والعقائد

يرى المعتزلة خمسة أمور بوصفها أصولاً للعقيدة، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]. وفي ما يلي نبحث هذه الأصول باختصار.

التوحيد

إنّ للتوحيد مراتب ومعاني متنوّعة، ومن أهمّها التوحيد الذاتيّ والتوحيد الصفاتيّ والتوحيد الأفعاليّ. أمّا التوحيد الذاتيّ فهو محطّ إجماع كافّة الفرق الإسلاميّة، وأمّا التوحيد الصفاتيّ والتوحيد الأفعاليّ فالاختلاف بين المسلمين بشأنهما كبير. ففي ما يتعلّق بالصفات يذهب الأشاعرة إلى القول بأنّ الصفات زائدة

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٢٧

٢. لقد تم تصنيف الكثير من الكتب في شرح هذه الأصول الخمسة، ويمكن لنا أن نذكر من بينها: الخمسة الأصول، لأبي هذيل العلاف. والأصول الخمسة، لأبي جعفر بن حرب. وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ. هذا وقد ذكر القاضي عبد الجبّار في مختصر *الحسنى* أنّ أصول الدين أربعة، وهي: التوحيد، والعدل، والنبوّة، والشرائع، وقد أدخل المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قسم الشرائع. وكذلك في *المغني في أبواب التوحيد والعدل* يتمّ حصر الأصول بالتوحيد والعدل فقط، ويعمل على إرجاع سائر الأصول الأخرى إلى هذين الأصلين.

على الذات، وأمّا المعتزلة فيرون أنّ التوحيد في الصفات من لوازم التوحيد في الذات. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لايعني إنكار مطلق الصفات، بل المراد هو إنكار الصفات الزائدة على الذات، وإثبات عينيّة جميع الصفات واتّحادها مع الذات[١].

وفي ما يتعلّق بباب الأفعال يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بالتوحيد الأفعاليّ ـ بمعنى إسناد جميع الأفعال إلى اللّه بلاواسطة ـ إلّا أنّ المعتزلة حيث يذهبون إلى إنكار صدور الأفعال القبيحة عن اللّه تعالى، فإنّهم ينكرون هذا التفسير من التوحيد.

العدل

ليس هناك فرقة إسلاميّة تنكر العدل بوصفه واحداً من الصفات الإلهيّة[٢]، وإنّما يتركّز اختلاف المتكلّمين غالباً في التفسير الذي يتناول هذا المفهوم. يرى المعتزلة والإماميّة أنّ لأفعالنا حسناً وقبحاً عقليّاً، بمعنى أنّه بقطع النظر عن الأحكام الشرعيّة، فإنّ العقل يحكم بحسنها وقبحها. وعليه فإنّ العدل حسن، والظلم قبيح. ومن جهة أخرى، إنّ اللّه لايرتكب القبيح، إذن يجب أن تقوم أعماله على أساس العدل. وبهذا فإنّ كلّ ما يراه العقل مصداقاً للعدل كان واجباً على اللّه، وكلّ ما يراه العقل مصداقاً للظلم كان صدوره عن اللّه تعالى محالاً. ومن هنا فقد أنكر المعتزلة الجبر، وأثبتوا الاختيار، ورفضوا التوحيد الأفعاليّ الذي يقول به الأشاعرة[٣].

---

١. الملل والنحل: ٤٦/١؛ شرح الأصول الخمسة: ١١٨؛ مقالات الإسلاميّين: ١٥٥

٢. شرح الأسماء: ٢٢٤

٣. الملل والنحل: ٤٥/١؛ شرح الأصول الخمسة: ١٣٣، ٣٢٣؛ مقالات الإسلاميّين: ٥٣٧

المنزلة بين المنزلتين

لقد ذهب المعتزلة في قبال الخوارج والمرجئة إلى الاعتقاد بأنّ فاعل الكبيرة ليس كافراً ولامؤمناً، بل له منزلة ومرتبة بين الكفر والإيمان[١].

الوعد والوعيد

من وجهة نظر المعتزلة فإنّ اللّه كما لايخلف وعده، فإنّه لايخلف وعيده أيضاً. وعليه فإنّ جميع أنواع الوعيد بالعقاب الوارد في القرآن والروايات بحقّ الكافرين والفاسقين سيتحقّق يوم القيامة، إلّا إذا تحقّقت التوبة في الحياة الدنيا[٢].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ هذا الأصل مورد إجماع المسلمين قاطبة، وإنّما وقع الاختلاف بينهم في مراتبه وشرائطه. فالخوارج لم يقرّوا بشرط أو حدّ في ما يتعلّق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا أنّ بعض أصحاب الحديث ـ مثل أحمد بن حنبل ـ إنّما يقبل به إذا كان مقتصراً على حدود القلب واللسان، دون العمل والمواجهة المسلّحة. والمعتزلة يشترطون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً من قبيل احتمال التأثير وعدم المفسدة، ولكنّهم لايقصرونه على حدود القلب واللسان، ويذهبون إلى الاعتقاد بأنّ المنكرات إذا استشرت أو كانت الحكومة جائرة، وجب على المسلمين حشد قواهم للثورة على الظلم والفساد[٣].

---

١. شرح الأصول الخمسة: ٤٨٠

٢. شرح الأصول الخمسة: ٤١٨؛ مقالات الإسلاميّين: ٤٧٤

٣. مقالات الإسلاميّين: ٢٧٨؛ شرح الأصول الخمسة: ٥٠٣؛ مدخل إلى العلوم الإسلاميّة ←

الأشاعرة

الظهور

لقد كان ظهور المذهب الكلاميّ للمعتزلة ردّة فعل على تيّارين متعارضين هما الخوارج والمرجئة في مسألة الإيمان والعمل وحكم مرتكب الكبيرة. وأمّا أبو الحسن الأشعريّ فقد كان يسعى إلى العثور على طريق وسط بين المنهج الإفراطيّ للمعتزلة والمنهج التفريطيّ لأصحاب الحديث في استخدام العقل. لقد شهد القرن الهجريّ الثاني نزاعاً فكريّاً حادّاً بين هذين التيّارين الفكريّين في الأمّة الإسلاميّة، وكان هذين التيّارين آخذين بالاتّساع والتمدّد والتنافس في ما بينهما. أمّا التيّار الأوّل فكان يؤكّد على العقل بوصفه مصدراً مستقلّاً للعقائد، وكذلك يؤكّد عليه باعتباره منهجاً في الدفاع عن الإسلام، وقد أفرط في توظيفه واللجوء إليه. ومن جهة أخرى فإنّ التيّار الثاني ينكر أيّ توظيف للعقل في العقائد، وكانوا يتمسّكون بظواهر النقل دون أيّ تحليل أو تأمّل، ويعتبرون النقل بوصفه المعيار الوحيد في التعاليم الدينيّة. وفي خضم النزاع بين هذين التيّارين الفكريّين ظهر المذهب الكلاميّ الأشعريّ في بداية القرن الهجريّ الرابع تحت غطاء من الدفاع عن عقائد أصحاب الحديث، وعلى المستوى العمليّ كان يهدف إلى التخفيف من حدّة هذين التيّارين، وبيان طريق وسط ومعتدل وموافق للعقل والنقل. ولم يكن فارس هذا التيّار غير أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ[١].

لبرنجكار: ٢٨؛ وللاطّلاع على الآراء الهامّة لكلّ واحد من كبار المعتزلة انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٢٨٩/١

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٣٠

المنهج

لقد كان الأشعريّ منذ شبابه متعلّقاً بالأفكار الاعتزاليّة، وقد درس أصول عقائد المعتزلة عند أشهر الأساتذة الاعتزاليّين، ألا وهو أبو عليّ الجبائيّ، وكان حتّى سنّ الأربعين يعدّ من المدافعين عن المعتزلة، وكتب الكثير من الكتب لهذه الغاية. ولكنّه بعد أن بلغ الأربعين من عمره ترك الاعتزال فجأة، وبدأ يصرّح بآراء جديدة في قبال المعتزلة، وبدأت أفكاره تنسجم مع أصحاب الحديث. كان الأشعريّ من جهة يحصر مصدر العقائد بالكتاب والسنّة، وبذلك خالف المعتزلة ومال إلى أصحاب الحديث، ولكنه من جهة أخرى خالف أصحاب الحديث في أنّه لم يكتف بجواز البحث والاستدلال في بيان العقائد الدينيّة والدفاع عنها، بل مارس ذلك على المستوى العمليّ أيضاً. وفي هذا الإطار ألّف كتاباً تحت عنوان *رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام* دافع فيه عن علم الكلام وضرورته. إنّ الأشعريّ ضمن تأصيله للنقل، آمن بدور العقل في البيان عن العقيدة والدفاع عنها. فحيث كان في أوّل الأمر يرى رسالته في نقض آراء المعتزلة ومارس ذلك على المستوى العمليّ، عمد إلى بيان آراء أصحاب الحديث وتعديلها بأسلوب المنهج العقليّ، وقربها إلى حدٍ ما من نظريّات المعتزلة[1].

الآراء والعقائد

الصفات الخبريّة

تنقسم الصفات الإلهيّة في تقسيم إلى الصفات الذاتيّة والصفات الخبريّة.

---

١. نفس المصدر.

والصفات الذاتيّة هي كمالات من قبيل: العلم والقدرة، التي يثبتها العقل للّه ـ سبحانه ـ وأمّا الصفات الخبريّة، فهي صفات من قبيل إثبات اليد الجارحة والوجه للّه ـ سبحانه ـ كما جاء في ظاهر الآيات والروايات، وإنّ العقل لوحده لايثبت هذه الصفات للّه ـ عزّ وجل ـ

وفي ما يتعلّق بهذه الصفات هناك اختلاف بين المتكلّمين:

يذهب بعض أهل الحديث (المشبّهة الحشويّة)[1] إلى إثبات الصفات الخبريّة للّه ـ سبحانه ـ مع التشبيه والتكييف. فهم يعتقدون بأنّ للّه من الصفات الخبريّة على نحو ما هي موجودة عند مخلوقاته، وبنفس المعنى والكيفيّة، ومن هذه الجهة يكون بين الخالق والمخلوق عندهم شبه تامّ[2].

وقد ذهبت جماعة أخرى من أصحاب الحديث ـ في ما يتعلّق بالصفات الخبريّة ـ إلى التفويض. فعلى الرغم من أنّهم ينسبون الصفات الخبريّة إلى اللّه، إلّا أنهم يحجمون عن إبداء أيّ رأي في ما يتعلّق بمعنى هذه الألفاظ والمفردات. وإنّ الإجابة التي قدّمها مالك بن أنس عندما سُئل عن كيفيّة استواء اللّه على العرش، تمثّل هذه الرؤية[3].

أمّا المعتزلة الذين كانوا يرون اللّه ـ سبحانه ـ منزّه عن الشبه بمخلوقاته، فإنّهم في التعاطي مع هذه المشكلة لم يجدوا بدّاً من اللجوء إلى تأويل الصفات

---

١. في ما يتعلّق بوجه تسمية هذه الفرقة انظر: كشّاف اصطلاحات الفنون: ٦٧٨/١؛ الحور العين: ٢٠٤

٢. الملل والنحل: ١٠٥/١

٣. تاريخ الإسلام للذهبي: ٢٣٥/٣٢؛ القسطاس المستقيم: ٢٠٦؛ فصل التفرقة: ٢٤٥؛ قانون التأويل: ٥٨٤

الخبريّة، ومن باب المثال فسّروا يد اللّه بقدرة اللّه.

أمّا الأشعريّ فإنّه من ناحية قبل بنظريّة أصحاب الحديث في إثبات الصفات الخبريّة للّه ـ عزّ وجل ـ ولكنّه من ناحية أخرى أضاف إليها قيد عدم التشبيه وعدم التكييف، وذلك إذ يقول: «إن للّه يدين ولكن بلاكيفيّة، كما قال تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾[١]، وإنّ للّه عيناً ولكن بلاكيفيّة، كما قال تعالى: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾[٢]»[٣].

كلام اللّه

ذهب أصحاب الحديث إلى الاعتقاد بأنّ كلام اللّه هو الأصوات والحروف، وأنّ هذا الكلام قائم بذات اللّه وأنّه قديم. وقد بالغوا في ذلك حتّى ذهب بعضهم إلى أن قال بقدم حتّى جلد المصحف وأوراقه أيضاً.

كما ذهب المعتزلة إلى القول بأنّ كلام اللّه هو الأصوات والحروف، ولكنّهم لم يذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ هذه الأصوات قائمة بذات اللّه، وقالوا بأنّ اللّه يخلق كلامه في اللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبيّ ﷺ، ومن هنا فإنّهم ذهبوا إلى القول بأنّ كلام اللّه حادث.

وأمّا الأشعريّ فقد سعى إلى سلوك طريق وسط، فعمد إلى تقسيم الكلام إلى قسمين:

القسم الأوّل: الكلام اللفظيّ المركّب من الحروف والأصوات. وفي هذا

---

١. المائدة/٦٤

٢. القمر/١٤

٣. الإبانة: ٢٢

القسم مال إلى المعتزلة وقال بأنّ الكلام هنا حادث.

وأمّا القسم الثاني: فهو الكلام النفسيّ، وقد ذهب في هذا القسم مذهب أصحاب الحديث وقال بأنّ الكلام هنا قائم بذات اللّه وهو قديم. وإنّ الكلام الحقيقيّ هو الكلام النفسيّ القائم بالنفس، ويتمّ بيانه بتوسّط الألفاظ. وإنّ الكلام النفسيّ واحد وغير متغيّر، في حين أنّ الكلام اللفظيّ قابل للتغيير والتبديل. ويمكن بيان الكلام النفسيّ بعبارات مختلفة[١].

رؤية اللّه

هناك من أصحاب الحديث (المشبّهة الحشويّة) من قال بإمكان رؤية اللّه بالعين، وفي المقابل ذهب المعتزلة إلى إنكار جميع أنواع الرؤية. أمّا الأشعريّ فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ اللّه يرى، إلّا أنّ رؤية اللّه ليست كرؤية سائر الأجسام، ولاتستلزم تشبيه اللّه بسائر المخلوقات. ومن وجهة نظره ونظرة أتباعه، فإنّ مسألة الرؤية مؤيّدة بالعقل والنقل[٢]، ولكنّهم يذهبون إلى أصالة النقل:

أمّا الدليل النقليّ فهو عبارة عن الحديث المنسوب إلى النبيّ الأكرم ﷺ أنّه قال: «إنّكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٣].

وأمّا الدليل العقليّ الذي يسوقونه في هذا الباب ـ وهو الدليل المعروف بدليل الوجود ـ فهو عبارة عن القول بأنّ كلّ موجود قابل للرؤية، إلّا إذا منع من ذلك مانع. وبعبارة أدقّ: إنّ صرف وجود الأشياء يقتضي إمكان رؤيتها. وعليه

١. شرح المواقف: ٩١/٨؛ شرح المقاصد: ١٤٤/٤؛ شرح العقائد النسفيّة: ٤٣

٢. شرح المواقف: ١١٥/٨

٣. بحار الأنوار: ١٥١/٩١؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٨

فحيث كان اللّه موجوداً، كان لازم ذلك أن لاتكون رؤيته مستحيلة كما هو الحال بالنسبة إلى الحدوث والتشبيه؛ وعليه تكون رؤية اللّه ممكنة من الناحية العقليّة[١].

حسن الأفعال وقبحها

يذهب الأشاعرة إلى الحسن والقبح الشرعيّ، لأنّ أفعال الإنسان بحدّ ذاتها لاتستحقّ مدحاً ولاذمّاً ولاثواباً أو عقاباً، وإنّما يحدث هذا الاستحقاق من خلال أمر الشارع ونهيه. وأمّا المعتزلة فيذهبون إلى القول بالحسن والقبح العقليّ في الأفعال، لأنّ الفعل في حدّ ذاته وبقطع النظر عن الشرع إمّا أن يشتمل على ناحية حسنة تقتضي استحقاق فاعله للمدح والثواب، أو ناحية قبيحة تقتضي استحقاق فاعله للذمّ والعقاب[٢].

تواصل وتطوّر المذهب الأشعريّ

لقد كان مذهب أبي الحسن الأشعريّ عرضة للتغيّرات على طول التاريخ. فإنّ آراءه في بادئ الأمر لم تحض بالقبول من قبل علماء أهل السنّة، وكانوا يقاومونها بشدّة. إلّا أنّ هذه المعارضة لم تؤثّر في هذه الآراء على المستوى العمليّ، وتمكن المذهب الأشعريّ تدريجاً بفرض هيمنته على الساحة الفكريّة لأهل السنّة. وإنّ أوّل شخص ظهر في هذه الساحة بعد الأشعريّ هو أبو بكر الباقلانيّ، حيث عمل على بسط وعرض آراء الأشعريّ ـ التي أجملها في كتابيه

---

١. اللمع: ٣٢؛ الاقتصاد في الاعتقاد: ٤١؛ المطالب العالية: ٨١/٢؛ شرح العقائد النسفيّة: ٥١

٢. شرح المواقف: ١٨١/٨؛ الأربعين في أصول الدين: ٣٤٦/١؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٣٢٢/١

الإبانة عن أصول الديانة، واللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع ـ بتفصيل أكثر، وصبّها في إطار كلاميّ أكثر انسجاماً. إلّا أنّ التأثير الأكبر في انتشار المذهب الأشعريّ يعود إلى إمام الحرمين الجوينيّ. فبعد أن قام الخواجة نظام الملك بتأسيس المدرسة النظاميّة في بغداد عام ٤٥٩ للهجرة، دعا الجوينيّ إلى التدريس فيها. وهناك عمل الجوينيّ على الترويج لأفكار الأشعريّ لما يقرب من ثلاثة عقود، وحيث كان يلقب بشيخ الإسلام وإمام مكّة والمدينة، فقد حضيت آراؤه بالاحترام في كافّة أنحاء العالم الإسلاميّ. وبذلك فقد اتّسعت رقعة أفكار الأشعريّ وآرائه من خلال مؤلّفات إمام الحرمين الجوينيّ، حتّى أضحت تعرف بوصفها الكلام الرسميّ لمجتمع أهل السنّة[١].

الشيعة

الظهور

إنّ كلمة الشيعة لغة تعني الأنصار والأصحاب، وأمّا بحسب المصطلح فهي تطلق على خصوص أصحاب الإمام عليّ عليه السلام الذين يعتقدون بإمامته وخلافته بعد رسول اللّه مباشرة، وذلك بتنصيب ونصّ من قبل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله[٢]. وبطبيعة الحال فقد تمّ استعمال هذه المفردة في أصحاب عليّ عليه السلام في عهد رسول اللّه أيضاً. فقد ورد في الكتب المعتبرة لدى الفريقين (الشيعة والسنّة) روايات مأثورة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، يذكر فيها شيعة عليّ عليه السلام بشكل صريح.

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٤٠

٢. لسان العرب ومجمع البحرين، ذيل مادة شَيَعَ.

من باب المثال: روى السيوطيّ في تفسير قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيرُ الْبَرِيَّةِ**﴾[١] ثلاث روايات عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله يصرّح فيها بأنّ مصداق هذه الآية الشريفة هم عليّ عليه السلام وشيعته[٢]. ومن هنا يمكن القول إنّ مصطلح الشيعة بمعنى أصحاب عليّ وأتباعه قد تمّ استعماله للمرّة الأولى من قبل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله نفسه[٣]، وإنّ ظهور التشيّع يعود إلى عصر النبيّ. إنّ هذه المجموعة من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله الذين كانوا يعتبرون في زمانه من أصحاب عليّ عليه السلام، وثبتوا على وفائهم لنصرته حتّى بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله[٤].

الانقسامات

يشتمل كلّ مذهب على أصول وفروع. وإنّ اختلاف أصحاب كلّ مذهب في كيفيّة الأصول مع الحفاظ على الأصل المشترك يسمّى انقساماً. وإنّ هذا الانقسام ظاهرة لم تسلم منها جميع الأديان السماويّة، وخاصّة الأديان السماويّة الأربعة: اليهوديّة والمسيحيّة والمجوسيّة والإسلام، بل كانت هناك انقسامات حتّى داخل المذاهب في شعب كلّ واحد من هذه الأديان أيضاً.

لم يشهد المذهب الشيعيّ أيّ انقسام طوال الفترة الممتدّة من الإمام عليّ عليه السلام إلى إمامة الحسن بن عليّ والحسين بن عليّ عليهما السلام. ولكن بعد استشهاد الإمام الحسين قال أكثر الشيعة بإمامة الإمام زين العابدين عليه السلام، باستثناء قلّة قليلة من

---

١. البيّنة/٧

٢. الدرّ المنثور: ٥٨٩/٨

٣. بحار الأنوار٧٦/٤؛ بشارة المصطفى: ١١٦؛ الصراط المستقيم: ٢٠٩/١؛ كشف الغمّة: ٥٣/١

٤. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٤٥

الشيعة ـ عرفت بالكيسانيّة ـ حيث ذهبت إلى القول بإمامة الابن الثالث للإمام عليّ عليه السلام محمّد بن الحنفيّة، وقالوا بأنه الإمام الرابع والمهديّ الموعود وأنّه غاب في جبل رضوى[١] وسيظهر في آخر الزمان.

وبعد استشهاد الإمام زين العابدين عليه السلام ذهب أكثر الشيعة إلى إمامة ولده الإمام محمّد الباقر عليه السلام، ومالت أقلّيّة منهم إلى القول بإمامة زيد الشهيد وهو الابن الثالث للإمام زين العابدين عليه السلام، وقد عرفت هذه الجماعة بالزيديّة[٢].

وبعد رحيل الإمام محمّد الباقر عليه السلام ذهب جميع الشيعة إلى إمامة ولده الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

وبعد رحيل الإمام جعفر الصادق عليه السلام ذهب أكثرهم إلى القول بإمامة ولده الإمام موسى الكاظم عليه السلام، بينما ذهبت قلّة قليلة منهم إلى القوم بإمامة إسماعيل الابن البكر للإمام الصادق عليه السلام رغم أنّه كان قد توفّي في حياة أبيه، وعرفت هذه

---

١. رضوى: جبل عند ينبع لجهينة بينه وبين الحوراء، والحوراء: فرضة من فرض البحر ترفأ إليها سفن مصر، وهو الجبل الذي تزعم الكيسانيّة أنّ محمّد بن الحنفية مقيم به. وجبل رضوى على مسيرة يوم من ينبع إلى المدينة (معجم البلدان: ٥١/٣).

٢. بشهادة المحدثّين والمؤرّخين من الشيعة والسنّة، فإنّ زيداً لم يأخذ البيعة لنفسه، ولم يدّع الإمامة، ولم يعتبر نفسه رئيس مذهب خاصّ، بل كان تابعاً للإمام المعاصر له، وقد عاصر الإمام زين العابدين ومحمّد الباقر وجعفر الصادق عليهم السلام، وقد ثار للدفاع عن مذهب أهل البيت والمطالبة بثأر جدّه الإمام الحسين عليه السلام حتّى استشهد. وقد كان هدفه من وراء هذه الثورة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان قد عزم إذا كتب له النصر أن ينقل مقاليد الحكم إلى أحد الإمامين الصادقين عليهما السلام. انظر: بحار الأنوار: ١٦٩/٤٦؛ عيون أخبار الرضا: ٢٤٨/١؛ معجم رجال الحديث: ٣٤٥/٧؛ الأئمّة الشيعة والحركات المذهبيّة: ١٠٧؛ مقدّمة على الملل والنحل: ١٦٧؛ مروج الذهب: ٢٠٦/٣؛ الكامل في التاريخ: ٢٤٦/٤

الجماعة بالإسماعيليّة. وهناك من ذهب إلى القول بإمامة ابنه الآخر وهو عبد اللّه الأفطح، وعرفوا بالفطحيّة، وهناك من ذهب إلى إمامة ولده الآخر واسمه محمّد، وهناك جماعة توقّفت على الإمام الصادقعليه السلام ولم تذهب إلى إمامة أحد بعده.

وبعد استشهاد الإمام الكاظمعليه السلام ذهب أكثر الشيعة إلى القول بإمامة ولده الإمام الرضاعليه السلام، وهناك بعض من توقّفوا على إمامة الإمام الكاظمعليه السلام فعرفوا بالواقفيّة. وبعد الإمام الرضاعليه السلام، لم تحصل انقسامات يعتد بها بين صفوف الشيعة[١].

وإنّ هذه الفرَق التي ذكِرت آنفاً، والتي انقسمت في قبال الأكثريّة الساحقة من الشيعة لم تعمر طويلاً، وسرعان ما اضمحلّت في فترة قياسيّة، ولم يبق منها إلّا الزيديّة والإسماعيليّة. ولكنّنا رعايةً للاختصار سوف نقتصر على ذكر خصائص ومميّزات الشيعة الإماميّة فقط.

الإماميّة

يطلق الإمام لغة على الشخص الذي يأتم الناس ويقتدون به. وكما نلاحظ فإنّ المعنى اللغويّ لكلمة الشيعة وكلمة الإمام متناسبتان ويكمّل بعضهما الآخر، فالتشيّع يعني الاتّباع، والإمام يعني المتّبع. وعلى هذا الأساس يتّضح مفهومي الإمام والأمّة القرآنيّين المأخوذين من مادّة لغويّة واحدة، ويكون معناهما معلوماً في ثقافة التشيّع.

يتمّ إطلاق مصطلح الإماميّة أو الشيعة الاثني عشريّة على أولئك الذين

---

١. الشيعة في الإسلام: ٧٩

يذهبون إلى الاعتقاد بإمامة وخلافة الإمام عليّ عليه السلام لرسول اللّه صلى الله عليه وآله مباشرة، وعلاوة على ذلك يؤمنون بعد الإمام عليّ عليه السلام بإمامة الحسن بن عليّ والحسين بن عليّ عليهما السلام، وتسعة من نسل الحسين عليهم السلام، وآخرهم الإمام الحجّة المهديّ الموعود ـ عجّل اللّه تعالى فرجه ـ وهو الإمام القائم والغائب عن أنظارنا والذي سيملأ اللّه به الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً[١].

المنهج

إنّ علم الكلام عند الإماميّة لايتّفق مع مناهضة العقل الذي ينتهجه أصحاب الحديث، ولاينسجم مع التطرّف العقليّ الذي ذهب إليه المعتزلة، كما أنّه لايتماهى مع الجمود الأشعريّ وتجاهله لدور العقل في الكشف عن العقائد.

يعتبر القرآن الكريم والسنّة النبويّة وروايات أهل البيت وكذلك العقل مصادر لتعاليم الشيعة. يشهد تاريخ التفكير الشيعيّ على أنّ المتكلّمين من الإماميّة كانوا على الدوام يوظّفون العقل في استنباطاتهم من القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ويعملون على بيان وتنسيق الأدلّة والشواهد العقليّة المستوحاة من الكتاب والسنّة.

بل إنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّة الهدى عليهم السلام كانوا هم الذين مهّدوا الأرضيّة لبيان المعارف الاعتقاديّة، وفتحوا باب الاحتجاج والحوار العلميّ مع المخالفين. هناك أحاديث كثيرة رويت عن أهل البيت عليهم السلام بشأن المسائل الاعتقاديّة، وهي تحكي عن منهج خاصّ في توظيف العقل والجدال بالتي هي أحسن مع المخالفين،

---

١. الملل والنحل: ١/١٦٩؛ فرق الشيعة: ١٠٨؛ أوائل المقالات: ٤؛ مقالات الإسلاميّين: ١٦

وهو أسلوب بديع قلّما نجد نظيراً له بين المتكلّمين في عصر الأئمّة عليهم السلام. وقد تضمّن كتاب *توحيد الصدوق*، و*الاحتجاج* للطبرسيّ ـ وهما كتابان قيّمان في مجالهما ـ هذا النوع من المباحث العميقة والرصينة[١].

الآراء والعقائد

لقد دأب المتكلّمون من الإماميّة منذ القدم على تعريف الأصول الخمسة، وهي التوحيد والمعاد والنبوّة والعدل والإمامة، بوصفها من أصول العقيدة. وإنّ اختيار هذه الأصول الخمسة لايعني انحصار أصول العقيدة بها، بل باعتبارها من أهمّ أصول العقيدة بالمقارنة إلى سائر المسائل الاعتقاديّة الأخرى. وبطبيعة الحال هناك الكثير من المباحث الاعتقاديّة الهامّة التي يتمّ بحثها في ذيل هذه الأصول الخمسة أيضاً.

كما أنّ أصلَي التوحيد والعدل يعتبران من وجهة نظر الإماميّة أهمّ من سائر الأصول الأخرى، وقد ورد في الأحاديث التعريف بهذين الأصلين بوصفهما من الدعائم الأساسيّة في الدين[٢]. ولقد كان التفسير الخاصّ الذي أبداه الإماميّة والمعتزلة لهذين الأصلين هو الذي ميّزهما من سائر الفرق الكلاميّة الأخرى، ومن هنا أخذوا يسمّون هاتين الفرقتين بأصحاب التوحيد والعدل، أو العدليّة اختصاراً. كما أنّ أصل الإمامة يعتبر من الخصائص الرئيسة للإماميّة، حيث يميّزهم من سائر الفرق الأخرى حتّى المعتزلة منها. وقد بلغ هذا الأصل من

---

١. نفس المصدر.

٢. روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل» (بحار الأنوار: ٢٦٤/٤، ١٦/٥؛ التوحيد: ٩٦؛ مشكاة الأنوار: ٩؛ معاني الأخبار: ١١

الأهمّيّة بحيث ورد في الأحاديث الماثورة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام قولهم: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة»[١].

وفي ما يلي سنتعرّض إلى أربعة من أهمّ أصول عقائد الشيعة الإماميّة على النحو الآتي:

التوحيد

على الرغم من إجماع متكلّمي المسلمين حول أصل التوحيد، إلّا أنّ رؤية الإماميّة في بيان التوحيد الصفاتيّ والأفعاليّ تختلف عن رؤية سائر الفرق والمذاهب الإسلاميّة الأخرى اختلافاً كبيراً.

فإنّ الإماميّة يرفضون ما ذهبت إليه الأشاعرة بشأن التوحيد الصفاتيّ من الاعتقاد بأنّ للّه صفات زائدة على الذات. كما رفضوا ما ذهب إليه بعض المعتزلة في إنكار بعض صفات اللّه أو قولهم بنيابة الذات عن الصفات. ومن وجهة نظر متكلّمي الإماميّة فإنّ مفهوم صفات اللّه وإن كانت مختلفة عن الذات في المفهوم، ولكنّهما يتّحدان في المصداق. وبعبارة أخرى: إنّ صفات اللّه تعالى هي عين ذاته، فهما حقيقة واحدة لاأكثر.

وفي ما يتعلّق بالتوحيد الأفعاليّ يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بانحصار الفاعليّة في اللّه، بينما يذهب المعتزلة إلى الاعتقاد باستقلاليّة الإنسان في أفعاله.

---

١. وسائل الشيعة: ٢٤٦/١٦؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١٨؛ بحار الأنوار: ٣٦٨/٨، ٣٢١/٣٢، ٣٣١، ١٦٠/٥١؛ إعلام الورى: ٤٤٢؛ الإقبال: ٤٦٠؛ الصراط المستقيم: ١١١/١، ١٩٦، ٢٣٢/٢، ٢٧٧؛ الصوارم المهرقة: ٨٩؛ كشف الغمّة: ٥٢٨/٢؛ كفاية الأثر: ٢٩٦؛ كمال الدين: ٤٩/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٧/٣؛ اليقين: ١٢٤

إلّا أنّ الإماميّة عارضوا كلا هذين الاعتقادين بشكل صريح؛ وذلك لأنّ الأنسان يعتبر من جهة مؤثّراً في أفعاله، وإنّها تصدر منه على نحو الاختيار حقيقة، ومن جهة أخرى إنّ قدرة الإنسان على الاختيار وتأثيره إنّما هي قدرة طوليّة، وإنّ فاعليّته تأتي في طول فاعليّة اللّه[١].

العدل

ذهب متكلّمو الإماميّة إلى اعتبار العدل بوصفه الأصل الجامع لصفات فعل اللّه، ومن هنا فقد أدرجوا الكثير من البحوث المرتبطة بأفعال اللّه ضمن أصل العدل؛ فإنّ العدل الإلهيّ من وجهة نظر هؤلاء المتكلّمين يعني تنزيه اللّه من ارتكاب الأفعال القبيحة والإخلال بالواجبات وضرورة القيام بالأفعال الحسنة[٢]. غير أنّ الأشاعرة يقولون بأنّ كلّ فعل يقوم به اللّه فهو العدل؛ لأنّ اللّه مالك جميع المخلوقات، ويحقّ للمالك أن يفعل ما يشاء في ملكه[٣]. وقد ساق الإماميّة في الردّ على هذا الكلام أدلّة تعود جميعها إلى بحث الحسن والقبح العقليّين.

الحرّيّة والاختيار

يذهب الإماميّة ـ على خلاف الأشاعرة ـ إلى الاعتقاد بحرّيّة الإنسان واختياره

---

١. الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل:١٠٥/٢؛ بداية المعارف الإلهيّة: ٥٣/١؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ١٠٣؛ إرشاد الطالبين: ٢٦٣؛ أنوار الملكوت: ١٠٩

٢. شرح جمل العلم والعمل: ٨٣؛ تمهيد الأصول: ٩٧؛ مادّة الإيمان: ٥٧؛ الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد: ٨٤؛ الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد: ٧٥؛ إرشاد الطالبين: ٢٥٢؛ أنوار الملكوت: ١٠٨

٣. شرح أسماء اللّه الحسنى: ٢٤٥؛ القضاء والقدر: ٢٧١؛ أصول الدين: ١٣١؛ الملل والنحل: ٤٢/١

وتأثيره على سلوكه، بيد أنّ هذا الاختيار لاينتهي إلى التفويض ـ الذي يذهب إليه المعتزلة ـ بمعنى ترك الإنسان ونفسه بعيداً عن الإرادة الإلهيّة وتأثيرها على الإنسان والعالم. ففي هذه الرؤية تقع قدرة الإنسان في طول إرادة اللّه، وكما أنّ وجود الإنسان يفاض عليه من قبل اللّه، فإنّ قدرة الاختيار والقيام بالأعمال يتمّ الحصول عليها من قبل اللّه أيضاً. فليس الأمر بأن يفوّض اللّه القدرة على الأفعال للإنسان، ثمّ ينسحب دون أن يكون له أيّ تأثير على الأفعال الصادرة عنه. بل حيث إنّ مالكيّة الإنسان للقدرة على الفعل في طول مالكيّة اللّه، يكون اللّه أملك وأقدر على تلك القدرة من الإنسان. ومن هنا يجب القول بأنّ قدرة الإنسان على الاختيار متوقّفة على إذن اللّه ومشيّته، وإنّ اللّه تعالى يستطيع متى أراد أن يسلب هذه القدرة عن الإنسان، أو أن يحول دون تأثيرها في وقوع الفعل. وقد تمّ بيان هذه المسألة في كلمات أهل البيت عليهم السلام على شكل قاعدة عامّة، وهي «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين»، وهي تعدّ واحدة من الامتيازات الكلاميّة التي تميّز الكلام الشيعيّ من غيره[١].

الإمامة

ينفرد الإماميّة من بين جميع المذاهب الكلاميّة باعتبارها الإمامة أصلاً من أصول الدين، والتأكيد على هذا الأصل بشدّة. في حين ذهبت الفرق الكلاميّة الأخرى إلى الاعتقاد بأنّ نصب الإمام واجب على المسلمين وليس على اللّه، معتبرة أنّ الإمامة حكم شرعيّ كسائر الواجبات التي تندرج ضمن فروع الدين

---

١. الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد: ١٠٣؛ إرشاد الطالبين: ٢٦٣؛ أنوار الملكوت: ١٠٩

دون أصوله[1]. أمّا الإماميّة فيذهبون إلى القول بأنّ الإمامة من أصول الدين؛ لأنّ الإمام منصوب من قبل اللّه، وإنّ تنصيب الإمام بمنزلة إرسال الرسل في كونه واجباً على اللّه من أجل هداية العباد، وإنّ واجب الناس في هذا الإطار يتلخّص في مبايعة الإمام وإطاعته واتّباع تعاليمه.

نضيف إلى ذلك أنّ مصطلح الإمام ـ الأمّة في الفكر الشيعيّ يختلف عن رؤية الفرق الإسلاميّة الأخرى اختلافاً جذريّاً. فمن وجهة نظر الإماميّة لاتعني الإمامة مجرّد قيادة اجتماعيّة، ولا حتّى دينيّة ـ بمعنى تطبيق الأحكام الإسلاميّة ـ بل هي قيادة للأمّة الإسلاميّة في جميع شؤون الحياة البشريّة الأعمّ من الاعتقاديّة والعمليّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

ومن ناحية أخرى فإنّ الإمام ليس شخصيّة اعتياديّة حتّى يمكن للناس انتخابه برغبتهم وتنصيبه لإدارة شؤونهم اليوميّة وحلّ أمورهم العاديّة، بل هو شخص معصوم من الذنوب والأخطاء، ويحمل على عاتقه أعباء مواصلة رسالة الأنبياء. ومن هنا فإنّ الإمام في جميع الشؤون يتولّى وظائف النبيّ، ويكون خليفته في كلّ شيء باستثناء تلقّي الوحي والشريعة. كما يكون الإمام مكلّفاً بتبليغ الأحكام والتعاليم الإسلاميّة التي لم يتمكّن النبيّ من إبلاغها بسبب عدم توفّر الظروف لإبلاغها.

وكذلك فإنّ الإمام يعتبر مصدراً لحلّ المسائل الدينيّة والاعتقاديّة، ويعتبر خير ملجأ ومعين للشيعة في حلّ المعضلات والشبهات الاعتقاديّة من قبيل البداء والتقيّة وعذاب البرزخ والشفاعة والرجعة وما إلى ذلك[2].

---

١. شرح المواقف: ٣٤٤/٨

٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٤٨

مسار الكلام في عالم التشيّع

على الرغم من أنّ هذه الأسطر القليلة لاتفي بحاجة الخوض في مسار علم الكلام عند الشيعة، ولكنّنا نستطيع إجمال البحث ضمن ثلاث مراحل عامّة على النحو الآتي:

عصر الظهور

كان علم الكلام في هذه المرحلة عبارة عن مسائل متفرّقة لايربطها جامع مشترك. فقد ظهر كلّ واحد من هذه المسائل في فترات متباعدة وإثر الإجابة عن شبهات أثيرت في تلك الفترات. من باب المثال: شاع في زمن أمير المؤمنين عليه السلام والإمامين الصادقين عليهما السلام البحث في التوحيد والعدل ورؤية اللّه ـ سبحانه ـ والقضاء والقدر. كما شاع في زمن الأئمّة الأربعة الأخيرين ـ من الإمام الجواد عليه السلام إلى الإمام الحجّة المنتظر ـ البحث عن المسائل المرتبطة بالإمامة وكلام اللّه ومسألة الحدوث والقدم.

ويمكن اعتبار التمسّك الكبير بالروايات وظواهر الآيات والاشتغال بالمباحث اللفظيّة والامتناع عن التعمّق في المسائل العقليّة والفلسفيّة من أهمّ الخصائص التي ميّزت علم الكلام في هذه المرحلة[1].

وقد كان من أبرز المتكلّمين في هذه المرحلة هشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمّد بن عليّ بن النعمان ـ المعروف بمؤمن الطاق ـ وقيس الماصر وزرارة بن أعين والفضل بن شاذان والحكم بن هشام بن الحكم وداوود الأعفر

---

١. الحاشية على إلهيّات شرح الجديد للتجريد: ١٥

وأبا سهل النوبختيّ والحسن بن موسى النوبختيّ وأبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت وابن قبة ومحمّد بن جرير الطبريّ. وقد استمرّت هذه المرحلة حتّى نهاية الغيبة الصغرى[١].

عصر الإحكام

إنّ المرحلة الثانية من مراحل علم الكلام هي مرحلة البحث العقليّ والمناظرة والجدل. وفي هذه المرحلة عمدت ثلاث شخصيّات بارزة في سماء علم الكلام الشيعيّ ـ وهم: الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسيّ ـ إلى تدوين علم الكلام والدفاع العقليّ عن عقائد الشيعة. من باب المثال: نجد الشيخ المفيد في *تصحيح الاعتقاد* يناقش الشيخ الصدوق في أكثر من ثلاثين مسألة؛ لأنّ الشيخ الصدوق ـ طبقاً لمنهجه الخاصّ ـ يركّز على النصوص الدينيّة إلى حدّ كبير. ولذلك نجده حتّى في *الاعتقادات* الذي خصّه في بيان وتنسيق عقائد الإماميّة، قد اختار عباراته بشكل دقيق من ألفاظ القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. ويتّضح منهجه النقليّ ـ في قبال المنهج العقليّ الذي انتهجه المتكلّمون من آل نوبخت ـ من خلال المقارنة بين كتاب *الاعتقادات* وكتاب *الياقوت*.

في هذه المرحلة قام الشيخ المفيد بسلوك منهج وسط بين المتكلّمين من بني نوبخت وبين الشيخ الصدوق، معتمداً في ذلك على العقل والنقل؛ إذ رأى أنّ العقل وإن كان بإمكانه الوصول إلى حقائق الدين من خلال الاستدلال، ولكنّه وجد أنّ الوحي يفتح الطريق أمام العقل ويعلّمه كيفيّة توظيف التفكير، ومن هنا

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٥٢

كان العقل بحاجة إلى الوحي، وإنّ السمع مقدّم على العقل.

ثمّ جاء بعده تلميذه السيّد المرتضى لينكر منهج أستاذه القائم على تقديم السمع على العقل. وكان اعتقاده قائماً على أنّ العقل المستقلّ عن الوحي ـ في الحدّ الأدنى ـ يمكنه الحصول على أركان التفكير الدينيّ.

وبعد السيّد المرتضى خطى الشيخ الطوسيّ خطوة أكبر في دائرة العقلانيّة، وأقام الكلام الشيعيّ على الاستدلالات العقليّة أكثر من ذي قبل[1]. وإنّ تأليف كتابي *تهذيب الأحكام والاستبصار* ـ كما يتّضح من مقدّمتيهما ـ قد كتبا لأغراض كلاميّة أكثر منها فقهيّة[2].

وقد اكتفى متكلّمو الشيعة بعد الشيخ الطوسيّ بشرح تراث المتقدّمين، ولم يضيفوا شيئاً عليه. حتّى جاء دور نصير الدين الطوسيّ تطوّر الكلام الشيعيّ بشكل ملحوظ حيث سلك نهجاً جديداً يميّزه من فترته السابقة.

المرحلة الأخيرة

في بداية هذه المرحلة أضفى نصير الدين الطوسيّ رونقاً جديداً لعلم الكلام وأضفى عليه صبغة فلسفيّة، حيث أدخل الاستدلالات الفلسفيّة في هذا العلم. وكان لأجوبته المحكمة على شبهات أهل السنّة ـ وخاصّة الفخر الرازيّ ـ في الكثير من مؤلّفاته تأثير كبير في إثبات أحقيّة الشيعة. ومن بين أهمّ مؤلّفاته الكلاميّة *تجريد الاعتقاد* الذي ظلّ على مدى سبعة قرون المنهج المتّبع في

---

١. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٥٥

٢. الحاشية على إلهيّات شرح الجديد للتجريد: ١٥

دراسة علم الكلام في الحوزات العلميّة الشيعيّة، وقد حضي باهتمام المتكلّمين من الشيعة والسنّة، وقد كتبت عليه المئات من الشروح والتعليقات.

وبعده جاء دور تلميذه العلّامة الحلّيّ، الجامع للعلوم العقليّة والنقليّة وصاحب الموهبة الفذّة والذكاء الوقّاد، ليواصل منهج أستاذه وتعزيز مكانته من خلال شروحه التي كتبها على مؤلّفاته. وقد استمرّ هذا النهج حتّى القرن الهجريّ الحادي عشر. وبعد مجيء صدر المتألّهين الشيرازيّ هيمنت العقلانيّة الفلسفيّة على الكلام، وأبعدت الانتماءات المدرسيّة الأخرى وجعلت منها مدارس ثانوية. وفي هذه المرحلة بلغ عبد الرزاق اللاهيجيّ بعلم الكلام لدى الشيعة من خلال تأليفه *شوارق الإلهام* مرحلة من النضج بحيث لقّب بعدها بخاتم المتكلّمين[1].

---

١. نفس المصدر: ١٦؛ مدخل إلى العلوم الإسلاميّة لبرنجكار: ٥٦

الفصل الرابع: الأوضاع السياسيّة والثقافيّة في القرن التاسع الهجريّ

بعد انهيار الخلافة العبّاسيّة عام ٦٥٦ للهجرة، شهد العالم الإسلاميّ أحداثاً سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة كبرى. من ذلك تمزّق الغرب الإسلاميّ إلى ممالك صغيرة انتصرت للفكر الأشعريّ ووقفت سدّاً منيعاً بوجه جميع الأنشطة العقليّة. أمّا في الشرق الإسلاميّ فكان الوضع مختلفاً. فبعد سقوط بغداد آلت إدارة الموقوفات الدينيّة إلى الخواجة نصير الدين الطوسيّ، فاغتنمها في دعم الحكمة والعلوم الطبيعيّة، الأمر الذي لم يرُق لفقهاء السنّة ـ حيث وُجدت هذه الموقوفات لمصلحتهم ـ ولم يناسب مذاقهم. فكانت نتيجة جهود الطوسيّ انتعاش الفلسفة والعرفان النظريّ بعد سنوات طويلة من الخمود الذي فرضه عليهما ضغط الفقهاء والمحدّثين.

فقد برز ابن سينا والسهرورديّ وابن العربيّ وطغت أفكارهم على الحركة العقليّة والمعنويّة في شرق العالم الإسلاميّ. فعلى الرغم من أنّ هؤلاء العلماء كان لهم حضور سابق على الهجمة المغوليّة، بيدَ أنّ أفكارهم لم يكتب لها الانتشار والرواج ولم تبلغ ذروتها إلّا في العهد الإيلخانيّ. وقد كان هذا النفوذ مديناً لجهود سلسلة من الشرّاح الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة تبليغ الأفكار السائدة في عصرهم. فعمد ابن سينا إلى فرض مدرسته العقليّة في شرح الفلسفة اليونانيّة، وأضحى شيخ المشّائيّين من المسلمين. وتمّ شرح مؤلّفات السهرورديّ من قبَل علماء بارزين من أمثال شمس الدين الشهرزوريّ وقطب الدين

الشيرازيّ، الأمر الذي مهّد لانتشار حكمة الإشراق على نطاق واسع. وعمد شرّاح آخرون ـ من أمثال صدر الدين القونويّ وعبد الرزّاق الكاشانيّ ـ إلى ترسيخ الأفكار التأسيسيّة للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ.

وفي هذا المضمار كان النظام الفلسفيّ لابن سينا يحتوي على جاذبيّة خاصّة، فعمل بالتدريج على الحلول محلّ الكلام في المناهج المدرسيّة. ثمّ عمد المتكلّم المعتزليّ أبو الحسين البصريّ إلى مبادرة هي الأولى من نوعها في مزج الفلسفة بالكلام، ولكنه عمد إلى تغليف مدرسته بالمصطلحات الكلاميّة؛ خشية اتّهامه بالتفلسف. ثمّ جاء بعده الغزاليّ الأشعريّ، وعلى الرغم من عناده الصريح في مواجهة أصحاب العقل ـ من خلال تأليف *تهافت الفلاسفة* ـ ولكنّه في الوقت نفسه كان ينصح المتكلّمين باتّباع نهج المنطق الأرسطيّ. ثمّ عمد فخر الدين الرازيّ ـ الذي كان يدعم أصول المذهب الأشعريّ ـ إلى إبداع نهج جديد في الكلام من خلال المزج بين المصطلحات الفلسفيّة والكلاميّة، ولكنّه لم يحقّق نجاحاً ملحوظاً. وبعده جاء الخواجة نصير الدين الطوسيّ وأجاب عن إشكالات الرازيّ على المنهج المشّائيّ والأفكار الشيعيّة على وجه الخصوص من خلال تأليفه *تجريد الاعتقاد*، وأكمل بذلك مناهج المتقدّمين ـ من الشيعة والسنّة ـ في رفع منسوب عقليّة علم الكلام في إطار المحافظة على تلك المرويّات. وقد أثبتت الشروح والنقاشات الكثيرة حول هذا الكتاب[1] ـ على المستوى العمليّ ـ استحالة تحصيل علم الكلام بمعزل عن استيعاب الفلسفة. وفي خضمّ هذه

---

١. لقد أحصى عليّ صدرائيّ الخوئيّ ما يربو على المئتين وثلاثين شرحاً وحاشية على كتاب *تجريد الاعتقاد*. انظر: ببلوغرافيا تجريد الاعتقاد: ١٣

الظروف برز حكيمنا المتألّه[١].

سيرته

ولد محمّد بن زين الدين أبو الحسن عليّ بن حسام الدين إبراهيم بن حسن بن أبي جمهور الأحسائيّ ـ المعروف بابن أبي جمهور الأحسائيّ ـ على وجه التقريب عام ٨٣٨ للهجرة[٢]، في منطقة الأحساء[٣]. اشتغل بطلب العلم على يد والده، وعمد إلى رواية ما تعلّمه منه. ثمّ شدّ الرحال إلى النجف الأشرف وحضر عند كبار العلماء من أمثال الحسن بن عبد الكريم الفتّال. وفي طريقه إلى حجّ بيت اللّه الحرام أقام في سورية مدّة شهر من الزمن واستمع فيها إلى الحديث خلال حضوره درس عليّ بن هلال الجزائريّ في كرك نوح[٤] (٨٧٧ ق). وبعد إتمام الحجّ عاد إلى مسقط رأسه في الأحساء[٥]؛ ليشدّ الرحال بعد ذلك إلى الكاظمين، ثمّ قام برحلته الأولى إلى مشهد المقدّسة قاصداً زيارة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وفي أثناء الطريق ألّف كتابه *زاد المسافرين*. وفي مشهد

---

١. المذاهب والفرق الإسلاميّة في العصور الوسيطة: ٢١٨

٢. لم تضبط أيّ من كتب التراجم سنة ولادته بشكل دقيق، ولكن في مناظرة جرت بينه وبين الفاضل الهرويّ عام ٨٧٨ ق، ذكر فيها أنّه بلغ سنّ الأربعين من عمره. انظر: روضات الجنّات: ٢٧/٧

٣. ناحية تقع على ساحل الخليج الفارسيّ في المنطقة الشرقيّة إلى الشمال الشرقيّ من شبه الجزيرة العربيّة.

٤. حاضرة من حواضر الشام، وهي اليوم تقع ضمن البقاع اللبنانيّ إلى جانب الطريق الرئيس في بعلبك.

٥. قبس الاقتداء: ٢٢ أ

المقدّسة أقام في دار السيّد محسن الرضويّ القمّيّ، وأتمّ كتاب *كشف البراهين في شرح زاد المسافرين* وأهداه لمضيفه (٨٧٨ ق)[١]. وفي هذه السنة كانت له مناظرة مع أحد علماء أهل السنّة، عمد في ما بعد إلى شرحها في رسالة مستقلّة.

ثمّ رجع إلى مسقط رأسه وألّف *قبس الاقتداء في شرائط الإفتاء والاستفتاء* و*مسلك الأفهام في علم الكلام* (٨٨٦ ق)[٢]. وفي رحلته الثانية إلى مدينة مشهد المقدّسة أتمّ كتابه *البوارق المحسنيّة لتجلّي الدرّة الجمهوريّة* و*كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في الاجتهاد* (٨٨٨ ق)[٣]. وبعد مدّة من الإقامة في مشهد المقدّسة عاد أدراجه إلى قرية التيميّة في الأحساء، وكتب *النور المنجي من الظلام حاشية مسلك الأفهام*، ووصيّته التي ضمّها في ما بعد إلى *المجلي* (٨٩٣ ق)[٤]، وتشرّف بالحجّ مرّة أخرى. ثمّ عاد من مكّة إلى العراق وتشرّف بزيارة العتبات المقدّسة هناك (٨٩٤ ق)[٥]، وأقام مدّة في النجف الأشرف ومارس التدريس، وألّف مسوّدة *المجلي* و*المسالك الجامعيّة* (٨٩٥ ق)[٦]. ثمّ توجّه للمرّة الثالثة إلى مشهد المقدّسة، وأتمّ نسخة منقّحة عن *المجلي* (٨٩٦ ق)[٧]. سافر بعدها إلى أستر آباد وألّف هناك *درر اللآلي* (٩٠١ ق)[٨]. وبعد برهة كتب في

---

١. كشف البراهين: ٥٢

٢. قبس الاقتداء: ٤٢ ب؛ مسلك الأفهام: ٢٠ ب.

٣. البوارق المحسنيّة: ١٦٦ أ؛ كاشفة الحال: ٨٩ أ.

٤. المجلي: ٥٧٤

٥. نفس المصدر: ٣

٦. نفس المصدر: ٥٨٤

٧. نفس المصدر: ٥٨٥

٨. الذريعة: ١٣٣/٨

المدينة *شرح الباب الحادي عشر* (٩٠٤ ق)[١].

وكان آخر ما نقِل عنه ونعرفه منه إجازة منحها للشيخ عليّ بن قاسم بن عذاقة في يوم الجمعة التاسع من رجب عام ٩٠٦ ق[٢]، لذلك يجب تحديد تاريخ وفاته بما بعد هذا التاريخ[٣ و٤].

---

١. طبقات أعلام الشيعة: ١٥٧/٤؛ فهرسة الكتب في المكتبة الآستانة المقدّسة الرضويّة: ٩٥/٢، ٢٣٦/٤

٢. «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٢٩٥. وهناك بطبيعة الحال مؤلّفات أخرى تنسب إلى المؤلّف ويعود تاريخها إلى ما بعد ذلك، ولكن هناك شكوك في صحّة نسبتها عليه.

٣. اختلفت الآراء في تأريخ وفاته على أقوال كثيرة، يمكن تقسيمها إلى ما يلي: بعد عام ٨٧٨ للهجرة (انظر: كشف الظنون: ١٩٢٨/٢؛ هديّة العارفين: ٢٠٧/٢؛ معجم المؤلّفين: ٢٩٩/١٠)؛ حوالي ٨٨٠ للهجرة (انظر: الأعلام: ٢٨٨/٦)؛ عام ٩٠١ للهجرة (انظر: الكنى والألقاب: ١٨٣/١)؛ بعد عام ٩٠١ للهجرة (انظر: الذريعة: ١٢٣/١٣)؛ بعد عام ٩٠٦ للهجرة (انظر: مخطوطتين بشأن الأعمال الكلاميّة والفقهيّة والفلسفيّة لابن أبي جمهور: ١٤)؛ عام ٩٤٠ للهجرة (انظر: الردود والنقود: ٢).

٤. تتبّع سيرة ابن أبي جمهور في: «مصادر حديثة للتحقيق حول حياة ابن أبي جمهور الأحسائيّ ومؤلّفاته»؛ المذاهب والفرق الإسلاميّة في العصور الوسيطة: ٢٢٥؛ الإجازة الكبيرة: ١٨؛ الأعلام: ٢٨٨/٦؛ أعيان الشيعة: ٤٣٤/٩؛ أمل الآمل: ٢٥٣/٢ و٢٨٠؛ أنوار البدرين: ٣٩٨؛ إيضاح المكنون: ٦٠٦/١، و١٥١/٢ و٢٧٠ و٣٢٨؛ تعليقة أمل الآمل: ٢٥٦؛ تنقيح المقال: ١٥١/٣؛ روضات الجنّات: ١٢٦/٧؛ رياض العلماء: ١٣٠/٦؛ ريحانة الأدب: ٢١٥/٥؛ فهرس التراث: ٧٨١/١؛ الفوائد الرضويّة: ٣٨٢ و٥٥٤؛ كشف الظنون: ١٩٢٨/٢؛ الكنى والألقاب: ١٨٣؛ لؤلؤة البحرين: ١٦٦؛ مجالس المؤمنين: ٥٨١/١؛ مستدرك الوسائل: ٣٦١/٣ و٤٠٥؛ معجم المؤلّفين: ٢٩٩/١٠؛ معجم مؤلّفي الشيعة: ١٥؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ٢٤٤/١٠؛ هديّة العارفين: ٢٠٧/٢

أحداث سيرة ابن أبي جمهور طبقاً للمعلومات الواردة في تراثه

الزمان	المكان	الحدث
٨٣٨ ق	الأحساء	الميلاد
٨٧٧ ق	—	الحجّ إلى مكّة المكرّمة والعتبات المقدّسة ومشهد
١٠ ذي الحجّة ٨٧٨ ق	مشهد	الجلسة الثانية من مناظرته مع الفاضل الهرويّ
١٧ ذي الحجّة ٨٧٨ ق	مشهد	إتمام تأليف كشف البراهين
٢٠ صفر ٨٨٦ ق	الأحساء	إتمام تأليف قبس الاقتداء
٢٦ ذي القعدة ٨٨٦ ق	القطيف	إتمام تأليف مسلك الأفهام
٢٣ محرّم ٨٨٨ ق	جزيرة أوال	إتمام تأليف البوارق المحسنيّة
٣ ذي القعدة ٨٨٨ ق	مشهد	إتمام تأليف كاشفة الحال
٢٥ محرم ٨٨٩ ق	مشهد	إتمام تأليف رسالة تشتمل على أقلّ ما يجب على المكلّفين
١٨ ذي الحجّة ٨٨٩ ق	مشهد	إتمام تأليف رسالة فى النيّة
٣ شعبان ٨٩٣ ق	الأحساء	إتمام تأليف النور المنجى من الظلام
٢٤ ربيع الأوّل ٨٩٥ ق	النجف	إتمام تأليف المسالك الجامعيّة
أواخر جمادى الآخرة ٨٩٥ ق	النجف	إتمام مسوّدة المجلى
١٦ صفر ٨٩٦ ق	مشهد	إتمام مبيّضة المجلى
٢٤ ربيع الآخر ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته لمحمّد بن صالح الغرويّ لرواية المجلى
٤ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته لمحمّد بن صالح الغرويّ لرواية المسالك الجامعيّة
١٠ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته التفصيليّة لمحمّد بن صالح الغرويّ
١٥ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته للشيخ محمّد بن صالح الغرويّ لرواية كاشفة الحال
٢٠ جمادى الأولى ٨٩٦ ق	مشهد	إجازته للسيّد محسن الرضويّ لرواية كاشفة الحال

٢٣ رمضان ٨٩٧ ق	مشهد	إتمام تأليف عوالى اللآلى
١٥ ذي القعدة ٨٩٧ ق	مشهد	إجازته للسيّد محسن الرضويّ لرواية عوالى اللآلى
١٥ جمادى الأولى ٨٩٨ ق	أستر آباد	إجازته للشيخ محمّد بن صالح الغرويّ لرواية عوالى اللآلى
٦ ذي الحجّة ٨٩٨ ق	أستر آباد	إجازته لجلال الدين بهرام الأستر آباديّ لرواية عوالى اللآلى
أواخر ربيع الآخر ٩٠١ ق	أستر آباد	إتمام تأليف التحفة الكلاميّة
٧ شعبان ٩٠١ ق	أستر آباد	إتمام مبيّضة درر اللآلى العماديّة
٢٥ ذي القعدة ٩٠٤ ق	مدينة النبىّ	إتمام شرح الباب الحادي عشر
٩ رجب ٩٠٦ ق	الحلّة	إجازته للشيخ عليّ بن القاسم بن عذاقة لرواية قواعد الأحكام
أوائل جمادى الأولى ٩١٢ ق	—	إجازته للشيخ ربيعة بن جمعة العبرميّ العباديّ (مشكوك التاريخ)
١٥ رجب ٩١٣ ق	—	إتمام مختصر التحفة الكلاميّة (مشكوك الانتساب)

فهرسة أهمّ الأبحاث والدراسات المنجزة حول ابن أبي جمهور[١]

الزمان	الأبحاث والدراسات
١٩٧٧ م / ١٣٩٧ ق	**تركيب الكلام والفلسفة والعرفان في مسلك ابن أبي جمهور الأحسائيّ**، ويلفرد مادلونغ (أهمّيّة تاريخ وثقافة العالم الإسلاميّ في نهايات القرون الوسطى، سلسلة مقالات المؤتمر الثامن للاتّحاد الأوروبيّ حول الإسلام والعرب)، ١٩٧٨م، ص ١٤٧_١٥٦
١٩٨٢ م / ١٤٠٢ ق	**مدخل «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»**، ويلفرد مادلونغ، دائرة المعارف الإسلاميّة، التحقيق الثانى، القسم التكميلىّ، الكراسة الخامسة والسادسة، ١٩٨٦ م، ص ٣٧٠

١. مخطوطتان بشأن الأعمال الكلاميّة والفقهيّة والفلسفيّة لابن أبي جمهور الأحسائيّ: ١٤

١٩٨٥ م / ١٤٠٥ ق **الردود والنقود**، شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، المطبوع ضمن: عوالي اللآلي، قم، ١٤٠٥ ق، أربعة أجزاء، ج ١، خمس عشرة صفحة، (ترقيم مستقل).

١٩٨٩ م / ١٤٠٩ ق **الشيخ ابن أبي جمهور الأحسائيّ**، قدوة العلم والعمل، موسى الهادي، بيروت، ١٤١٣ ق.

مدخل «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»، تودو لاوسون، المطبوع في: دائرة معارف إيرانيكا، ج ٧، ص ٦٦٣ ـ ٦٦٢

١٩٩٧ م / ١٤١٧ ق **«تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابن أبي جمهور الأحسائيّ»**، سابينا شمدكا، المذكرة الأولى في: تضارب الكلمات والنصوص، (الدراسات الثقافيّة بمناسبة الذكرى السنويّة الستّين على مولد هونور، المقامة من قبل تلاميذه في مدينة بون)، المحقّقون: لوتوس إدزارد، وكرستين زيسكا، هيلدسهايم، ١٩٩٧ م، ص ٣٢ ـ ٢٣

٢٠٠٠ م / ١٤٢٠ ق **الكلام والفلسفة والعرفان عند الشيعة الاثنى عشريّة في القرن الهجريّ التاسع/ الموافق للقرن الميلاديّ الخامس عشر: عالم أفكار ابن أبي جمهور الأحسائيّ**، سابينا شمدكا، ليدن، بريل ٢٠٠٠ م، ١١ + ٣٥٥ ص.

إنّ هذا الكتاب كتبه مؤلّفه للحصول على درجة أستاذ. وهو يشتمل على ثمانية فصول وأربعة ملاحق.

الفصل الأوّل: يتضمن مدخلاً للكتاب حول مسار الأفكار الكلاميّة والعرفانيّة منذ صدر الإسلام وحتّى عصر ابن أبي جمهور وتأثير المتكلّمين الأوائل من المعتزلة والفلاسفة المشائيّين وقبلهم الإشراقيّين، وتأثير التصوّف عند ابن عربيّ على آراء ابن أبي جمهور الأحسائيّ، وخاصّة في كتاب *المجلي*. **الفصل الثاني**: شرح أحواله وتوصيف مؤلفاته. **الفصل الثالث**: التعاليم الإلهيّة من قبيل: إثبات الصانع والتوحيد والأسماء والصفات. **الفصل الرابع**: العدل الإلهيّ، ويشتمل على مباحث من قبيل: التكليف واللطف. **الفصل الخامس**: النبوّة. **الفصل السادس**: عودة إلى المباحث الكلاميّة. **الفصل السابع**: يتضمن مباحث من قبيل: الوعد والوعيد والإيمان والتوبة والعفو والشفاعة. **الفصل الثامن**: تبويب وخلاصة البحوث السابقة.

أربعة ملاحق: الملحق الأوّل: فهرسة بمؤلّفات وآثار ابن أبي جمهور الأحسائيّ. **الملحق الثاني**: دراسة إجماليّة للإحالات الموجودة في كتاب *المجلى* عن كتاب

الشجرة الإلهيّة للشهرزوريّ. **الملحق الثالث**: دراسة سلسلة الأسانيد السبعة لابن أبي جمهور الأحسائيّ. **الملحق الرابع**: فهرسة المصادر وخلاصات الكتب.
أربعة فهارس: الأوّل: الأعلام. **الثاني**: الكتب والرسائل. **الثالث**: الجماعات والحكومات والفرق والمذاهب الدينيّة. **الرابع**: الأمكنة والمواضع.

٢٠٠٦ م / ١٤٢٦ ق «**ابن أبي جمهور الأحسائيّ وكتابه الأخير: *شرح الباب الحادي عشر***»، سابينا شمدكا، المطبوع في: تأمّلات على التأمّلات، كتاب ثقافة الشرق الأدنى، الخاصّ برِيناته جاكوبي، المحقّقون: نيو فيرت وأندرياس كريستين إيسليب، فيسبادن، ريتشارد، ٢٠٠٦ م، ص ١٤٥ ـ ١١٩

شيوخه

لقد درس ابن أبي جمهور في مشواره العلميّ الطويل على يد الكثير من كبار العلماء، ولكنّه وغيره من العلماء في فنّ التراجم لم يذكروا إلّا النزر القليل منهم، على النحو الآتي:

١. عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ: والد ابن أبي جمهور، والذي يصرّح به في الطرق السبعة عند إجازته تلاميذه في *عوالي اللآلي*، وقال في وصفه:

> شيخي وأستاذي ووالدي الحقيقيّ النسبيّ والمعنويّ، وهو الشيخ الزاهد العابد الكامل، زين الملّة والدين أبو الحسن عليّ بن الشيخ المولى الفاضل المتّقي بين أنسابه وأضرابه حسام الدين إبراهيم بن المرحوم حسن بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحساويّ، تغمّده اللّه برضوانه وأسكنه بحبوحة جنانه»[١].

٢. الحسن بن عبد الكريم الفتّال الغرويّ: درس ابن أبي جمهور على يده في النجف الأشرف وتأثّر به إلى حدٍّ كبير، وقال في وصفه:

> شيخي ومرشدي ومعلّمي إلى طريق الثواب ومناهج معالم الأصحاب،

---

١. عوالي اللآلي: ٥/١

وهو الشيخ الفاضل العلّامة المبرّز على الأقران، المحرّر المقرّر لسائر الفنون على طول الأزمان، علّامة المحقّقين وخاتمة المجتهدين، الإمام الهمام والبحر القمقام، جمال الملّة والحقّ والدين حسن بن عبد الكريم الشهير بالفتّال.

٣. عليّ بن هلال الجزائريّ: من علماء كرك نوح في لبنان، عالم فاضل ومتكلّم كبير، صاحب كتاب *الدرّ الفريد في التوحيد*، من تلاميذ الشيخ أحمد بن فهد الحلّيّ وأستاذ المحقّق الكبير الشيخ عليّ بن هلال الكركيّ. نقل في بيان حالاته أنّه كلّما كان يردّد تسبيحات الزهراء عليها السلام كانت عبراته تنسكب على خدّيه؛ إذ كان ينصهر في بوتقة معانيها. وقد درس ابن أبي جمهور على يديه لمدّة شهر من الزمن أثناء توجّهه إلى أداء فريضة الحجّ عام ٨٧٧ ق[١].

٤. السيّد محمّد بن السيّد موسى الموسويّ الحسينيّ: وهو عالم كبير وجامع للفضائل والكمالات المعنويّة، ومن تلاميذ السيّد موسى الموسويّ الحسينيّ الذي وصفه ابن أبي جمهور بأنّه: «السيّد الأجلّ الأكمل الأعلم الأتقى الأورع المحدّث الجامع لجوامع الفضائل»، معتبراً إيّاه صاحب النعمة الفقهيّة عليه[٢].

٥. الشيخ حرز الدين الأوائليّ[٣] البحرانيّ: عالم كبير ومن تلاميذ فخر الدين أحمد بن مخدوم الأوائليّ ومن شيوخ ابن أبي جمهور، ويقع في التسلسل الثالث من طرقه السبعة في مقدّمة *عوالي اللآلي*[٤].

---

١. الكنى والألقاب: ١٩٢/١؛ رياض العلماء: ٢٨/٥

٢. عوالي اللآلي: ٦/١

٣. الأوائل: قرية والمشهور الآن أنّها بالبحرين (عوالي اللآلي: ٧/١)؛ أوال: كسحاب جزيرة بالبحرين، بينها وبين القطيف مسيرة يوم في البحر (تاج العروس: ٣٤/١٤).

٤. عوالي اللآلي: ٧/١

٦. عبد اللّه بن فتحان القمّيّ: هو الشيخ عبد اللّه بن المولى فتح اللّه بن المولى عليّ رضيّ الدين عبد الملك بن فتحان، من مشاهير العلماء والفقهاء في القرن التاسع الهجريّ ومن شيوخ ابن أبي جمهور، وقد وصفه بقوله: «العالم المدقّق، محقّق الحقائق وصاحب الطرائق، سيّد الوعّاظ وإمام الحفّاظ»[١].

٧. السيّد محمّد الموسويّ الحسينيّ: من تلاميذ الشيخ يوسف المعروف بابن راشد القطيفيّ ومن أساتذة ابن أبي جمهور. ويظهر من تعريف ابن أبي جمهور له أنّه كان يعمل في القضاء[٢].

تلاميذه

لقد مارس ابن أبي جمهور ـ ضمن تحصيل العلوم الدينيّة في النجف الأشرف ورحلاته وتنقّله بين مختلف المدن والحواضر الإسلاميّة ومنها مدينة مشهد المقدّسة ـ تدريس الفلسفة والكلام والفقه والأصول والحديث وغيرها، وقد اغترف الكثير من الطلّاب من مَعين علمه الزاخر، وكان من أبرزهم أولئك الذين ذكرهم ابن أبي جمهور نفسه في إجازاته وصرّحت بأسمائهم كتب التراجم، ومنهم:

١. السيّد محسن الرضويّ: وهو السيّد محسن بن محمّد بن فادشاه القمّيّ الرضويّ، من علماء وفقهاء مشهد البارزين في القرن التاسع والعاشر للهجرة. وقد تحدّث ابن أبي جمهور عنه قائلاً:

في سنة ثمان وسبعين وثمانمئة مجاوراً لمشهد الرضا عليه السلام وكان منزلي

---

١. نفس المصدر: ١/٩

٢. نفس المصدر: ١/٦

> بمنزل السيّد الأجلّ والكهف الأظلّ محسن بن محمّد الرضويّ القمّيّ، وكان من أعيان أهل المشهد وأشرافهم، بارزاً على أقرانه بالعلم والعمل، وكان هو وكثير من أهل المشهد يشتغلون معي في علم الكلام والفقه[١].

وقد كتب له ابن أبي جمهور في يوم الأحد الموافق للخامس عشر من شهر ذي القعدة عام ٨٩٧ للهجرة إجازة تفصيليّة أثنى فيها على مراتبه العلميّة والمعنويّة، واصفاً إيّاه بـ «خلاصة السادات والأشراف، ذو النسب الصريح العالي، المستغني عن الإطناب في الألقاب، العالم بمعالم فقه آل طه ويس، وإنسان عين الفضلاء والحكماء والمحقّقين، صدر الزهّاد وزين العبّاد»[٢].

٢. الشيخ ربيعة الجزائريّ: هو الشيخ ربيعة بن جمعة العبرميّ العباديّ محتداً، الجزائريّ مولداً، من تلاميذ ابن أبي جمهور الذي حصل منه على إجازة في الرواية، وقد ضمّنها ابن أبي جمهور نصائح قيّمة في ما يرتبط بالعلاقة بين الأستاذ وتلميذه. وقد أرجع الشيخ الآغا بزرك الطهرانيّ تاريخ كتابتها إلى عام ٩١٢ للهجرة[٣]. كما عمد الشيخ ربيعة نفسه بكتابة هذا التاريخ بخطّه في هامش هذه الإجازة[٤].

٣. الشيخ محمّد بن صالح الغرويّ: وهو من تلاميذ ابن أبي جمهور، حصل منه على أربع إجازات في الأعوام ٨٩٦ و ٨٩٨[٥]. وقد قرأ الشيخ محمّد الغرويّ

---

١. الذريعة: ٢٤١/١؛ الفوائد الرضويّة: ٣٧٦

٢. بحار الأنوار: ٣/١٠٥

٣. الذريعة: ٢٤٢/١

٤. بحار الأنوار: ١٧/١٠٥

٥. «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٢٩٣

كتاب *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان* للعـلّامة الحلّيّ على يد ابن أبي جمهور. وقد وصفه ابن أبي جمهور في إجازتـه قـائلاً: الشـيخ الفاضـل والحبـر الكامـل والعالم العامل، والمتسنّم درجات العوالي، صاحب النفس القدسيّة، والهمم العالية والأخلاق العصاميّة[1].

٤. السيّد شرف الدين محمود الطالقانيّ: لقد عدّد ابن أبي جمهور في أجازتـه التي أعطاها له عام ٨٩٧ أو ٨٩٨ أسماء الكتب التي درسها الطالقانيّ عنـده علـى النحو الآتي: *نهاية المرام* و*التهذيب* و*مبادئ الوصول* و*التنقـيح* و*إيضـاح القواعـد* و*التحرير* وشرح *تجريد الكـلام* و*الأمـور العامّـة مـن المواقـف* وشـرح *الطوالـع للأصفهانيّ* و*الجلد الأوّل من الطبرسيّ* و*الخلاف* و*النهاية* وشرحَي *النظم* وكتـاب *الرجال* وشرح *مفتاح السيّد* و*المطوّل*[2].

٥. جلال الدين بهرام الأستر آباديّ: من تلاميذ ابن أبي جمهور، وقـد حصـل منه على إجازة في الرواية في يوم الأربعاء السادس من ذي الحجّة عام ٨٩٨ فـي مدينة أستر آباد.

٦. الشيخ عليّ بن قاسم بن عذاقة: إنّ الإجازة التي منحهـا ابـن أبـي جمهـور للشيخ عليّ بن قاسم بن عذاقة في الحلّة، هي آخر ما وصلنا من مكاتيب ابن أبي جمهور؛ إذ يعود تاريخها إلى يوم الجمعة المصـادف للتاسـع مـن شـهر رجـب المرجّب من عام ٩٠٦ للهجرة[3].

---

١. بحار الأنوار: ١٨/١٠٥

٢. بحار الأنوار: ١٤/١٠٥

٣. «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٢٩٥

مؤلّفاته

لقد ترك ابن أبي جمهور ما يربو على الخمسين مؤلّفاً في مختلف العلوم الإسلاميّة. ولم تقدّم أيّ من كتب السيرة فهرسة جامعة وشاملة لمؤلّفاته، بيد أنّ ابن أبي جمهور كان في الغالب يشير إلى هذه الكتب في إجازاته التي يمنحها لتلاميذه. وقد عمدت المستشرقة الألمانيّة سابينا شمدكا إلى وضع فهرسة بمؤلّفات ابن أبي جمهور الأحسائيّ مع تعريف بمخطوطات تلك المؤلّفات[١].

ويمكن تبويب مؤلّفات ابن أبي جمهور بشكل عامّ ضمن الأبواب الآتية:

أ. **الفلسفة**: الرسالة الإبراهيميّة في المعارف الإلهيّة، باب بداية النهاية في الحكمة الإشراقيّة، البوارق المحسنيّة لتجلّي الدرّة الجمهوريّة[٢]، الدرّة المستخرجة من اللجّة[٣] في الحكمة، موضح الدراية لشرح باب البداية في الحكمة.

ب. **الكلام**: التحفة الكلاميّة، رسالة تشتمل على أقلّ ما يجب على المكلّفين من العلم بأصول الدين، زاد المسافرين في أصول الدين، شرح الباب الحادي عشر، عروة المستمسكين بأصول الدين، كشف البراهين لشرح زاد المسافرين، مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف، مختصر التحفة الكلاميّة،

---

١. نفس المصدر: ٢٩١

٢. أغلب الظنّ أنّه لافرق بين هذه الرسالة ورسالة *الطوالع المحسنيّة شرح الرسالة الجمهوريّة* المذكورة في الإجازة إلى الغرويّ (راجع ملحق المقدّمة الإنكليزيّة لسابينا شمدكا)، كما يظهر من نسخة خطّيّة من هذه الرسالة: ٩٤ أ

٣. هذا هو الصحيح، بخلاف ما ذكر في الإجازة إلى الغرويّ ـ أي اللحد ـ (راجع ملحق المقدّمة الإنكليزيّة لسابينا شمدكا) كما يظهر من نسخة خطّيّة من هذه الرسالة: ٣٤ أ؛ ونسخة خطّيّة من شرح هذه الرسالة ـ أعني البوارق المحسنيّة ـ ٩٢ أ

مدخل الطالبين في أصول الدين، مسلك الأفهام في علم الكلام، معين الفكر في شرح الباب الحادي عشر، معين المعين في أصول الدين، مفتاح الفكر لشرح الباب الحادي عشر، مناظرات مع الفاضل الهرويّ، النور المنجي من الظلام حاشية مسلك الأفهام.

ج. **الفقه**: الأقطاب الفقهيّة والوظائف الدينيّة على مذهب الإماميّة، الأنوار المشهديّة في شرح الرسالة البرمكيّة، أنوار الهداية البرمكيّة في فقه الصلاة اليوميّة، التحفة الحسينيّة في شرح الرسالة الألفيّة، ذكر مستحقّي الزكاة، صلاة الجمعة، الفصول الموسويّة في العبادات الشرعيّة، المسالك الجامعيّة في شرح الألفيّة الشهيديّة، موضح المشكلات لأوائل الاجتهادات في الفقه، رسالة في النيّة.

د. **أصول الفقه**: الرسالة الجمهوريّة في أصول الفقه، حاشية تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الطوالع المحسنيّة في شرح الرسالة الجمهوريّة، قبس الاقتداء في كيفيّة الإفتاء والاستفتاء، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال في الاجتهاد[1]، المعالم السنابسيّة.

هـ. **الحديث**: تحفة القاصدين في معرفة اصطلاح المحدّثين، درر اللآلي العماديّة في الأحاديث الفقهيّة، عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة.

و. **المتفرّقات**: كتاب في المقتل، مجموعة الأخبار والمسائل التي جمعها من كتب شتّى، مجموعة المواعظ والنصائح والحكم.

---

١. أغلب الظنّ أنّه لافرق بين هذه الرسالة ورسالة *كاشف الأحوال عن أحوال الاستقلال في الاجتهاد* المذكورة في الإجازة إلى الغرويّ (راجع ملحق المقدّمة الإنكليزيّة لسابينا شمدكا)، كما يظهر من نسخة خطّيّة من هذه الرسالة: ٤٣ أ

ز. الإجازات: وهي عبارة عن ثمان إجازات منحها لتلاميذه وقد تقدّم التعريف بجلّها، ومنها أربع إجازات للشيخ محمّد بن صالح الغرويّ.

ابن أبي جمهور في تراث كبار العلماء

إنّ أغلب العلماء الكبار من أصحاب الفضيلة قد أثنوا في مصنّفاتهم على ابن أبي جمهور في كلّ موطن رسى فيه الكلام على ذكره، ووضعوه في عداد أكابر العلماء، وبطبيعة الحال كانت لهم في الأثناء بعض الانتقادات عليه، سنعرض لها ـ إن شاء اللّه تعالى ـ وفي ما يلي نذكر أهمّ كلمات العلماء في مدح ابن أبي جمهور:

فقد عبّر عنه الخوانساريّ بالشيخ الفاضل المحقّق والعالم الكامل المدقّق وخلاصة المتأخّرين[١]. وقد ذكره الشيخ الحرّ العامليّ في موضعين وعرّفه بالعالم الفاضل والراوي[٢]. واعتبره المحدّث النيسابوريّ متكلّماً وفقيهاً وصوفيّاً[٣]. وعبّر عنه الشيخ يوسف البحرانيّ بالفاضل المجتهد والمتكلّم[٤]. وقال القاضي نور اللّه الشوشتريّ بأنّ فضائله مشهورة، وأنّ فنونه وكمالاته في عداد مجتهدين الإماميّة أكثر من أن تحصى[٥]. وعرّفه المحدّث النوريّ بالشيخ الجليل والفقيه العارف صاحب الفضيلة[٦]. واعتبره الأفنديّ الأصفهانيّ فقيهاً حكيماً متكلّماً محدّثاً

١. روضات الجنّات: ٢٦/٧
٢. أمل الآمل: ٢٥٣/٢، ٢٨٠
٣. روضات الجنّات: ٣٢/٧
٤. لؤلؤة البحرين: ١٦٧
٥. مجالس المؤمنين: ٥٨١/١
٦. مستدرك الوسائل: ٤٠٥/٣

صوفيّاً[١]. وقد أثنى عليه المدرّس التبريزيّ واصفاً إيّاه بالعارف الربّانيّ والمحقّق المدقّق والحكيم الكامل والمتكلّم الفاضل والمحدّث المتبحّر الماهر الجليل[٢]. وعبّر عنه الشيخ عبّاس القمّيّ بالعارف العالم والحكيم المتكلّم والمحقّق المدقّق والفاضل المحدّث[٣].

وفي قبال الثناء الذي ناله ابن أبي جمهور من العلماء، هناك نقود وجّهت إليه، ويحوم أغلب تلك النقود حول كتابه *عوالي اللآلي* وما اشتمل عليه من أحاديث أثارت حسّاسيّة لدى البعض.

فقد أشكل البحرانيّ على اشتمال الكتاب على الغثّ والسمين، والإفراط في الرواية عن العامّة، ومن هنا ذهب إلى عدم توثيق المؤلّف، ولم يعتمد على مرويّات كتابه[٤].

وقد ذهب العلّامة المجلسيّ إلى القول بأنّ كتاب *عوالي اللآلي* وإن كان مشهوراً ومؤلّفه في الفضل معروفاً، ولكنّه لم يميّز القشر من اللباب وأدخل أخبار متعصّبي المخالفين بين روايات الأصحاب. فلذا اقتصرنا منه على نقل بعضها[٥].

وقد ذهب الخوانساريّ إلى الاعتقاد بعدم كون ابن أبي جمهور معتبراً وموثوقاً؛ وذلك لاعتقاده بجواز العمل بمطلق الأخبار والروايات وأنّه ألّف في باب إثبات العمل بمطلق الأخبار الواردة في كتب الإماميّة *كاشفة الحال عن*

---

١. رياض العلماء: ١٤/٦

٢. ريحانة الأدب: ٢١٥/٥

٣. الفوائد الرضويّة: ٣٨٢، ٥٥٤؛ الكنى والألقاب: ١٨٣/١

٤. لؤلؤة البحرين: ١٦٧

٥. بحار الأنوار: ٣١/١

أحوال الاستدلال في الاجتهاد[١].

دفاع آية اللّه المرعشيّ النجفيّ عن موقف المؤلّف

وقد عمد آية اللّه المرعشيّ النجفيّ في *الردود والنقود* إلى تقسيم هذه الإشكالات إلى قسمين، وهما: الإشكال على الكتاب والإشكال على المؤلّف، ثمّ عمد إلى الإجابة عنها ودافع عن موقف المؤلّف، إذ قال:

أمّا النقود الواردة على الكتاب فأمور:

أمّا أنّه محتوٍ على روايات لاتناسب المذهب: أنّه ليس فيه خبر صحيح في مخالفة المذهب، وما يستشمّ منه ذلك فنظيره موجود في الكتب المشتهرة والمجامع المعروفة. فإن كان نقلها شيناً فيتوجّه الاعتراض على سائر الكتب، مضاف إلى أنّها قابلة للتأويل كما في سائر كتب الأخبار من الكتب الأربعة وغيرها.

وأمّا إشكال الإرسال: فغير وارد أصلاً؛ لأنّ كلّ ما أودع فيه ـ إلّا ما صرّح بإرساله ـ مسندات ببركة المشيخة التي ذكرها، وهذه المشيخة كمشيخة شيخنا الصدوق في *الفقيه*. والفارق أنّ هذا الشيخ ذكر المشيخة في أوّل الكتاب في رسالة مستقلّة منحازة، والصدوق جعل المشيخة في آخر الكتاب. وإنّي رأيت عدة نسخ من هذا الكتاب في خزائن الكتب مشتملة على المشيخة ونسخاً غير مشتملة، فمن ثمّ اشتبه الأمر على من نسب الإرسال إليه.

وأمّا اشتماله على روايات عرفانيّة: وفيه أنّ نظائرها موجودة في الكتب الحديثيّة المشهورة، فليعامل معه نحو المعاملة مع تلك الكتب، مضافاً إلى أنّ باب التأويل واسع.

وأمّا الإشعار بالغلوّ: فالجواب عن هذا الاعتراض هو الجواب عن سابقيه نقضاً وحلّاً.

وأمّا اشتماله على بعض مرويّات العامّة: ففيه أنّ غرضه كون هذه الروايات

---

١. روضات الجنّات: ٣٣/٧

ـ مع قطع النظر عن نقل الأصحاب ـ منقولة في كتب العامّة أيضاً كما لايخفى من جاس خلال تلك الديار، مضافاً إلى أنّ المعيار حجّيّة الخبر الموثوق بصدوره أيّاً من كان الرواي كما هو التحقيق عند المتأخّرين.

وأمّا تفرّده بنقل ما لايوجد في غيره: فهذا أيضاً ممّا يرد عليه بعد تفرّد كتب الشيعة كـ*الأصول الأربعمئة* وغيرها من الكتب الموجودة في أقطار العالم وتوجّه الفتن والموبقات إليها، فالمحتمل قويّاً عثوره على بعض تلك النسخ، فهذه الخصوصيّة موجودة في بعض كتب الحديث أيضاً، مضافاً إلى أنّ نقل مثل هذا الشيخ الجليل بتلك الطرق السبعة يورث الطمأنينة والوثوق بالصدور.

وأمّا النقود المتوجّهة إلى صاحب الكتاب فأمور:

منها إسناد الغلوّ إليه: فأنت خبير بأنّ هذا توهّم لااعتداد به، وهو مجاب عنه نقضاً وحلاًّ.

أمّا النقض: فليراجع إلى زبر الحديث، فإنّه قلّ ما يوجد كتاب لم يذكر فيه نبذة من هذه الأخبار الموهمة للغلوّ، فلو جاد الإسناد في الدين لكان هذا النقد متوجّهاً إلى مؤلّفي تلك الزبر والأسفار أيضاً، فإن كان وجه الاسناد إلى ابن أبي جمهور غير ما في كتاب *العوالي* فراجعوا إلى سائر تآليفه من *المجلي* و*الدرر العماديّة* و*الأقطاب* و*التعليقة على أصول الكافي* و*التعليقة على الفقيه* وغيرها من آثاره الممتعة ورشحات قلمه الشريف، فما يقول المعترضون في حقّ كتب بقيّة العلماء فليقولوا في حقّ هذا الشيخ كذلك.

وأمّا الحلّ: فلم أرَ في كلماته ما يشعر بذلك سوى نقله نادراً بعض الروايات الموهمة للغلوّ، أو بعض خطاباته لأمير المؤمنين وأولاده الطاهرين بقوله: «وهم أئمّتي وقِبلتي وبهم أتوجّه إلى اللّه». وأمثال هذه الكلمات التي شاع الخطاب بها بين الزعماء ومن دونهم في كلّ قوم ورهط وبكلّ لسان. أفلاترى في المنشئات الفارسيّة قول المنشئين «قبله گاها» ونحوها من العبائر المعمولة في المحاورات وخطابات الأبناء إلى الآباء، وصِرف نقل الرواية هل تدلّ على الغلوّ مع كون الرواية ذات محامل قريبة وبعيدة؟ حاشا وكلّا.

وأمّا كونه من الصوفيّة: فنسبة هذه لصيقة إلى الرجل البريء ممّا نسب إليه وظلم في حقّه، والفرق بين العرفان والتصوّف غير خفيّ على المحقّقين، فحينئذ تلك الكلمة والنسبة فرية بلامرية.

وأمّا نسبة الفلسفة إليه: فغير ضائر أيضاً؛ إذ الفلسفة علم عقليّ، برع فيه عدّة من علماء الإسلام وهم في أصحابنا مئات وألوف، وعلم كلّ شيء خير من جهله. فإن كان ذلك شيناً فيتوجّه النقد إليهم أيضاً، مع أنّهم بمكان شامخ في العلم والعمل والزهد والورع والتُقى، ولايستلزم العلم بشيء الاعتقاد به وعقد القلب عليه، جزاهم اللّه عن الدين خيراً.

وأمّا إسناد التساهل إليه في النقل: فهو إزراء في حقّ هذا الرجل العظيم، ويظهر ذلك لمن أجال البصر ودقّق النظر في مشيخة هذا الكتاب.

وأمّا كونه أخبارياً: فهو خلاف ما يظهر من كلماته في بعض كتبه كما هو غير مستور على من راجع إلى آثاره، ويبدو له أنّ المؤلّف كان مذاقه متوسّطاً بين الأصوليّة والأخباريّة. ثمّ على فرض كونه أخبارياً فذلك غير مضرّ بحجّيّة منقولاته بعد الاطمينان بالصدور كما ذكرنا، وإلّا فيتوجّه النقد إلى عدّة كثيرة من أصحابنا الأعاظم كشيخنا الكلينيّ والصدوق وصاحب *قرب الإسناد* والأشعثيّان وصاحبي *البحار والوسائل والوافي والحدائق* وغيرهم، فإنّه لافرق بيننا وبين الأخباريّة إلّا في أمور قليلة كحجّيّة ظواهر الكتاب هم نافوها ونحن مثبتوها، وإجراء البراءة في الشبهات البدويّة التحريميّة هم نافون ونحن مثبتون.

وأمّا كونه غير متثبّت وغير ضابط: ولعمري إنّه إسناد شيء إلى من هو بريء ممّا نسب إليه. فمن أين ثبت كونه غير ضابط؟ وها هو كتبه ورشحات قلمه السيّال الجوّال، فليراجع حتّى يظهر الحقّ.

إلى غير ذلك من وجوه الاعتراض عليه وكلّها واهية غير واردة.

أهمّيّة المجلي وأسلوبه في التلفيق بين المدارس

إنّ ابن أبي جمهور يعتبر أوّل عالم من الوسط الفكريّ الشيعيّ يجهد في التوفيق بين الاتّجاهات الفكريّة في عصره. فقد عمد في هذا الكتاب إلى ابتكار أسلوب عرّفه بنفسه على أنّه فريد من نوعه[1]؛ إذ مزج فيه بين الكلام (المعتزليّ

---

١. وقد ذكر في الوصيّة التي ساقها في خاتمة الكتاب ضمن عرض مختصر عن الأوضاع ←

والأشعريّ) والفلسفة (المشّائيّة والإشراقيّة) والتصوّف[١].

لقد كان ابن أبي جمهور الأحسائيّ على معرفة ودراية كاملة بالتيّارات المذهبيّة في شرق العالم الإسلاميّ منذ الهجمة المغوليّة وما بعدها. ويمكن لنا الوقوف على هذه الحقيقة من خلال الأقوال المتعدّدة التي ينقلها عن أقطاب هذه التيّارات المذهبيّة. وقد أثبت ـ من خلال تفسيره وتحليله لهذه الأفكار والعمل على التوفيق في ما بينها ـ أنّه لم يكن مجرّد ناقل محض لآراء الأقدمين، بل هو ممثّل أصيل لعصره ومصره. وعليه فإنّ هذا الكتاب متقدّم على أعمال فلاسفة المدرسة الأصفهانيّة التي ظهرت في القرن التالي لابن أبي جمهور (القرن الهجريّ العاشر) حيث جهدوا من أجل الخروج بتركيبة واحدة لتعاليم تلك المدرسة، رغم أنّ أعمال الشخصيّات الكبيرة من أمثال صدر المتألّهين تعتبر أكثر ثراءً في هذا المجال[٢].

يظهر من شواهد كتبه الأولى في الكلام ـ وخاصّة *كشف البراهين* و*معين المعين في أصول الدين* أنّه لم يكن حتّى ذلك الحين على معرفة بفلسفة الإشراق، أو أنّه لم يكن لديه من دافع للتعريض بالآراء الإشراقيّة؛ ذلك لأنّه حتّى ذلك الحين كان في أكثر المسائل من أتباع المنهج المعتزليّ في علم الكلام،

الفكريّة في عصره، مبيّناً أنّ دافعه الكامن وراء تلفيقه بين هذه التيّارات الفكريّة هو تحرير طلّاب العلم من المتاهة، والأخذ بيدهم نحو الوصول إلى التوحيد الحقيقيّ. كما أكّد على أهمّيّة الكتاب من خلال القول بأنّه عمل جديد من نوعه؛ إذ لم يسبق لغيره أن بادر إليه. راجع: المجلي: ٥٨١

١. المجلي: ٤

٢. المدارس والفرق الإسلاميّة في القرون الوسيطة: ٢٢٤

ويميل في الغالب إلى آراء أبي الحسين البصريّ وأتباعه، ويعمد إلى مزجها بالمفاهيم الفلسفيّة. وفي هذه المرحلة كان يسعى إلى التطبيق بين أفكار الأشاعرة والمعتزلة. ثمّ عمد في ما بعد في *المجلي* إلى إدخال الحكمتين والتصوّف ضمن هذه العمليّة التلفيقيّة أيضاً[١].

إنّ أغلب كبار أهل الحديث الذين خاضوا في علم الكلام أيضاً، قد أقحموا نزعتهم الحديثيّة في دائرة البحوث الكلاميّة. من باب المثال يمكن لنا الإشارة إلى الشيخ الصدوق، حيث كان يؤكّد على النصوص الدينيّة إلى حدّ كبير، وحتّى في *الاعتقادات* الذي يعمد فيه إلى بيان وتنسيق عقائد الإماميّة، قد انتقى عباراته من ألفاظ القرآن الكريم والسنّة المطهّرة بدقّة. وبعده جاء الشيخ المفيد الذي بالرغم من اعتباره هذا الأسلوب مفرطاً، وناقش الشيخ الصدوق في *تصحيح الاعتقاد* في أكثر من ثلاثين مسألة معتمداً في ذلك على كلٍّ من العقل والنقل، ولكنّه يعمل على تقديم النقل على العقل أيضاً.

إنّ ابن أبي جمهور على الرغم من كونه واحداً من كبار علماء الحديث، ـ وهذا ما يشهد به كتابه *عوالي اللآلي*؛ إذ ليس للعلماء غنىً عنه في هذا المجال ـ ولكنّه لم يعمد إلى إقحام نزعته الحديثيّة ـ بشكل مفرط في الحدّ الأدنى ـ داخل أبحاثه الكلاميّة، بحيث لو أنّ شخصاً لم يكن على معرفة بسابقته وصبغته الحديثيّة وقرأ أعماله الكلاميّة ـ وخاصّة *المجلي* الذي هو مورد بحثنا ـ لما توصّل إلى أنّه من أكابر المحدّثين.

---

١. تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابن جمهور الأحسائيّ: ٤٧؛ المجلي: ستّة.

مسار التأليف

لقد تمّ إنجاز هذا الكتاب عبر ثلاث مراحل:

في المرحلة الأولى، عمد المؤلّف إلى تدوين رسالة مختصرة في علم الكلام، اسمها: *مسلك الأفهام في علم الكلام*. وقد أتمّها[١] في القطيف[٢] ليلة الخميس الموافق للسادس والعشرين من ذي القعدة عام ٨٨٦ للهجرة[٣].

وفي المرحلة الثانية، عمد المؤلّف إلى كتابة حاشية على هذه الرسالة، أخذ العلماء في ما بعد يدعونها: *النور المنجي من الظلام، حاشية مسلك الأفهام*[٤]. وقد أتمّها في قرية التيميّة في الأحساء يوم الأحد الموافق للثالث من شعبان عام ٨٩٣ للهجرة[٥].

وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، وبعد عودته إلى العراق قادماً من الحجّ عام

---

١. لم يرد تأريخ الفراغ من هذه الرسالة في خاتمة كتاب *مسلك الأفهام* في *المجلي*، بيد أنّ النسخ المتوفّرة حالياً لنصّ *مسلك الأفهام* يمكنها أن تثبت لنا تاريخ كتابتها. انظر: مسلك الأفهام في علم الكلام: ٢٠ أ.

٢. هناك من ذهب إلى القول بأنّ الأحسائيّ قد ألّف هذه الرسالة في النجف الأشرف. انظر: «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»: ٦٣٦/٢؛ التشيّع والتصوّف: ٣٣٣

٣. هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأنّ ابن جمهور الأحسائيّ قد كتب هذه الرسالة في شبابه، بيد أنّ هذا ناشئ عن سوء فهم مقدّمة الكتاب. راجع: «ابن أبي جمهور الأحسائيّ»: ٦٣٦/٢؛ قس: المجلي: ٣

٤. في إحدى حواشي نسخ النور المنجي ـ الموجودة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ ـ تمّ التعريف بالشخص الذي سمّى حاشية *مسلك الأفهام* بهذه التسمية بأنّه السيّد عليّ بن أبي الحسين المرسيّ الحلّيّ. (فهرسة النسخ الخطّيّة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ: ١٢٣/٥).

٥. المجلي: ٥٧٤

٨٩٤ للهجرة، وجد طلبة العلم هناك قد تلقّوا هذه الرسالة وحاشيتها بحفاوة بالغة، ورجوه أن يكتب شرحاً على الشرح السابق ليرفع مواطن الغموض والإبهام فيها. فأجابهم إلى هذه الرغبة، وألّف الشرح على شرحه وأسماه: *مجلي مرآة المنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف*[١ و٢]. وقد أنجز مسوّدة هذا الكتاب في أواخر جمادى الآخرة عام ٨٩٥ للهجرة في النجف الأشرف[٣]، وأنجز مبيضّتها في السادس عشر من شهر صفر عام ٨٩٦ للهجرة عند إقامته الثالثة في مشهد المقدّسة[٤].

تأثير المؤلّفات المتقدّمة على المجلي

قلنا: إنّ ابن أبي جمهور كان قد استوعب جميع الاتّجاهات الفكريّة والمذهبيّة في عصره، والشاهد على ذلك توظيفه الواسع لتراث المتقدّمين. فهو يحدّد المصادر التي يحيل إليها، أو ينقل الأقوال عنها. وقد استفاد في *المجلي* من

---

١. المجلي: ٤

٢. لقد سمّي هذا الكتاب على الصفحة الأولى من نسخة تشستر بيتي وبعض فهارس النسخ المخطوطة الأخرى جمع *الجمع* و*جامع الجميع* أيضاً. وفي حدود معلوماتي فإنّ المؤلّف في كتبه وإجازاته لم يدع المجلي بهذا الاسم، وإنّ هذه التسمية لم تكن من قبل المؤلّف. نعم! قد ادّعى المؤلّف بأنّ الشخص إذا أصبح عارفاً بقيمة هذا الكتاب وقدّره حقّ قدره فإنّه سيصل إلى مرتبة جمع الجمع ـ التي هي في المرتبة أسمى من الجمع والتفرقة ـ ويغدو جامعاً للجميع.

٣. المجلي: ٥٨٤؛ وقد اعتبر البعض إنجاز المسوّدة في المشهد الرضويّ، مع أنّ المذكور فيها هو المشهد الغرويّ. انظر: «ببلوغرافيا مؤلّفات ابن أبي جمهور»: ٣٠١

٤. المجلي: ٥٨٥

المصادر الآتية وأشار إلى أسمائها وأسماء مؤلّفيها: *الاحتجاج* (الطبرسيّ)، و*الأخلاق الناصريّة* و*أوصاف الأشراف* و*شرح الإشارات* و*نقد المحصّل* (الخواجة نصير الدين الطوسيّ)، و*الإرشاد* (الشيخ المفيد)، و*الإشارات* و*رسالة في العشق* و*الشفاء* (ابن سينا)، و*الاعتبار في إبطال الاختيار* (جعفر بن محمّد المشهديّ)، و*البحر الخضمّ* (السيّد حيدر الآمليّ)، و*تأويل القرآن* (كمال الدين عبد الرزّاق الكاشانيّ)، و*التجميع* و*الشمس* و*القمر* و*العالم العلويّ* و*السفليّ* (جابر بن حيّان)، و*التلويحات* و*حكمة الإشراق* و*المقاومات* (السهرورديّ)، *الجمع بين الصحيحين* (الحميديّ)، و*رسائل إخوان الصفا*، و*شرح حكمة الإشراق* (قطب الدين الشيرازيّ)، وشرح *منازل السائرين* (عفيف الدين التلمسانيّ)، وشرح *نهج البلاغة* (ابن أبي الحديد)، وشرح *نهج البلاغة* (ابن ميثم البحرانيّ)، و*صحيح مسلم* (مسلم بن حجّاج القشيريّ النيسابوريّ)، و*الفتوحات المكّيّة* و*فصوص الحكم* (ابن العربيّ)، و*كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد* (العلّامة الحلّيّ)، و*مرصاد العباد* (نجم الدين الدايه الرازيّ)، و*مشكاة الأنوار* (الغزاليّ)، و*مفتاح الغيب* (صدر الدين القونويّ)، و*منازل السائرين* (أبو إسماعيل الهرويّ)، و*المناقب* (الخوارزميّ)، و*المناقب في فضل آل أبي طالب* (ابن شهر آشوب).

واكتفى أحياناً بذكر المؤلّف دون كتابه، من قبيل: أبو البركات البغداديّ (*المعتبر*)، وأثير الدين الأبهريّ (*منتهى الأفكار في إبانة الأسرار*)، والبيهقيّ (*فضائل الصحابة*)، وجنيد البغداديّ، وسعد الدين الحمويّ، وسعيد بن هبة اللّه الراونديّ (*الخرائج والجرائح*)، والسيّد حيدر الآمليّ (*المقدّمات من نصّ النصوص*)، ومحمّد بن طلحة (*مطالب السؤول في مناقب آل الرسول*).

كما أنّه ذكر في *المجلي* العديد من المقاطع عن بعض المتقدّمين دون أن

يشير إلى اسم المؤلّف أو الكتاب. وذلك حيث يكون الغالب في نقله للأقوال في المقاطع الفلسفيّة عن *رسائل الشجرة الإلهيّة* للشهرزوريّ[١]، وفي المقاطع الكلاميّة عن *المحصّل* لفخر الدين الرازيّ وشرح *تجريد العقائد* للقوشجيّ، وفي المقاطع العرفانيّة عن مؤلّفات السيّد حيدر الآمليّ (*المقدّمات من نصّ النصوص* و*جامع الأسرار* و*نقد النقود*).

المجلي في مؤلّفات المتأخّرين

لقد كانت مؤلّفات ابن أبي جمهور موضع اهتمام العلماء منذ القرون الخمسة المنصرمة، يشهد لذلك الاهتمام الكبير الذي يولّيه المحدّثون والفقهاء لكتاب *عوالي اللآلي والأقطاب الفقهيّة*. إلّا أنّ الذي يرتبط بموضع بحثنا هنا هو كتاب *المجلي*. وعلى الرغم من صعوبة إعداد فهرسة بأسماء العلماء الذين انتفعوا من هذا الكتاب في مؤلّفاتهم ـ إذ لم يكن القُدامى من علمائنا في الغالب يألفون أسلوب الإحالات إلى المصادر المعتمدة عندهم ـ إلّا أنّنا نسعى قدر الإمكان إلى تصيّد المعلومات في هذا الشأن من هنا وهناك للتعرّف بأكابر العلماء الذين جلسوا على خوان التراث العلميّ لابن أبي جمهور الأحسائيّ:

١. لقد كان لصدر المتألّهين اهتمام بكتاب *المجلي* في كتابين من كتبه:

أوّلاً: *رسالة تفسير سورة التوحيد*[٢]. فإنّ جميع عبارات هذه الرسالة مأخوذة

---

١. عمدت المستشرقة الأستاذة سابينا شمدكا إلى ضبط مصادر بعض هذه الأقوال. انظر: المجلي: تسعة؛ تأثير شمس الدين الشهرزوريّ على ابن أبي جمهور الأحسائيّ: ٤٨

٢. لقد شكّك مصحّح هذه الرسالة في نسبتها إلى صدر المتألّهين (سلسلة الرسائل الفلسفيّة لصدر المتألّهين: ٤٥). إلّا أنّ هذا لايضرّ بما نحن بصدد إثباته؛ إذ الغرض إثبات أنّ هناك ←

من *المجلي*؛ إذ هناك فقرات كاملة من كلام ابن أبي جمهور، وسائر نقوله عن *جامع الأسرار*، وإنّ عبارات *جامع الأسرار* مأخوذة أيضاً من *التأويلات* للكاشانيّ، وأمّا باقي بحوث الرسالة ـ التي ترتبط بسعة عوالم الوجود وحقارة العالم المحسوس بالقياس إلى العوالم المثاليّة والعقليّة ـ فهي بأجمعها منقولة عن كتاب *المجلي*[١].

وثانياً: يعمد في *رسالة الوجود*[٢] إلى الإحالة على *المجلي* في موضعين:

الموضع الأوّل: إنّ الأشياء في الشهود العلميّ والعالم العقليّ موجودة بالوجود الحقيقيّ الذي هو عين ذات البارئ تعالى، وأمّا بحسب الوجود الخارجيّ والشهود العينيّ فهي مباينة ومغايرة لذاته[٣].

الموضع الثاني: في دفع الإشكال القائل: لماذا لايجوز أن يكون للوجود الحقيقيّ نوعان مختلفان، ويكون النوع الأوّل منهما منحصر في شخصه وهذا هو عين ذات الواجب، والآخر يكون له أفراد تنطبق على أفراد الممكن[٤].

٢. كتَب العلّامة محمّد باقر المجلسيّ رسالة إلى أحد تلامذته المبرّزين[٥] يسأله فيها أن يعدّ فهرسة بالكتب التي يناسب أن تلحق بموسوعة *بحار الأنوار*[٦]؛

الكثير من الكتب التي اعتمدت على *المجلي* في نقل المعلومات.

١. انظر: نفس المصدر: ٤٤٣؛ المجلي: ٥ و١١٣

٢. على الرغم من قطع مصحّح هذه الرسالة بكونها منحولة، إلّا أنّه أدرجها ضمن سلسلة رسائل صدر المتألّهين. انظر: سلسلة رسائل صدر المتألّهين: ٤٦

٣. انظر: نفس المصدر: ٤٥٧؛ المجلي: ١٣٠

٤. انظر: نفس المصدر: ٤٦٠؛ المجلي: ١٥٣

٥. هناك من احتمل أنّه الميرزا عبد الله أفنديّ. انظر: كشف اللثام: ٣٦/١

٦. بحار الأنوار: ١٦٥/١٠٧

فأعدّ ذلك التلميذ فهرسة مطوّلة بكتب الفرقة الناجية والطوائف المبطلة[١]، وسأل أستاذه أن يعدّ ـ من خلال ضمّ هذه الكتب إلى كتاب *البحار* ـ كتاباً يحضى بتأييد قائم آل محمّد عليه السلام[٢]، وكان من بين تلك الكتب ثلاثة من تأليف ابن أبي جمهور الأحسائيّ، وهي: *المجلي*، و*الشرح الكبير على الباب الحادي عشر*، و*مناظرة مع الناصبيّ الهرويّ*. ونوّه لأستاذه أنّ الفاضل الأحسائيّ قد أدرج في كتبه الكلاميّة جميع الأقوال في مسألة الإمامة. ثمّ طلب منه أن يلحق المناظرة مع الهرويّ في الجزء الرابع من *البحار* (المخصّص للاحتجاجات والمناظرات). ولتسهيل الأمر على الأستاذ أشار التلميذ إلى مصادر تلك الكتب ومظانّها، فقال: إنّه شاهد *المجلي* و*المناظرة مع الناصبيّ* في مكتبة الفاضل الهنديّ، وأمّا *الشرح الكبير على الباب الحادي عشر* فقد شاهده في مكتبة الشفيعيّ[٣].

٣. الملّا محسن الفيض الكاشانيّ في *قرّة العيون في المعارف والحكم* في روايته الحديث القائل: «إنّ للّه تعالى شراباً لأوليائه إذا شربوا سكروا ...»[٤].

٤. الشريف اللاهيجيّ في تفسيره في ذكر حديث «أنا النقطة تحت الباء».[٥]

٥. الملّا محمّد نعيم الطالقانيّ في *منهج الرشاد إلى معرفة المعاد* في مختلف البحوث ذات الصلة بالمعاد[٦].

---

١. نفس المصدر: ١٧٧/١٠٧

٢. نفس المصدر: ١٧٩/١٠٧

٣. نفس المصدر: ١٧١/١٠٧

٤. قرّة العيون: ٣٦٦؛ المجلي: ٥٣٦

٥. تفسير الشريف اللاهيجيّ: ٢٩/١؛ المجلي: ٤٠٥

٦. منهج الرشاد: ٥٥/١، ٥٧، ٨٨، ١٠٣، ٢٥٣، ٣٦/٣؛ المجلي: ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٥٠٤

٦. المـلّا هادي السبزواريّ قد تحدّث في موضعين عن *المجلي*:

الموضع الأوّل: استناده في تعليقته على *الشواهد الربوبيّة* في باب جواز إطلاق لفظ العشق على البارئ تعالى إلى كلام ابن أبي جمهور في *المجلي*. إذ يرى أنّ محبّة الذات للذات وآثار الذات باعتبار أنّ الذات يعبّر عنها بمختلف العبارات من قبيل: السرور والابتهاج والرضا والإرادة والعشق والاغتباط وما إلى ذلك. وإنّ التوقيف الشرعيّ حتّى إذا منع من تسمية اللّه تعالى بأسماء هذه المحبّة أو مشتقّاتها، ولكن ليس هناك ما يمنع من الإسناد والتوصيف، كما أنّ الخاتم والطابع ليسا من أسماء اللّه، ومع ذلك تمّ إسنادهما إلى البارئ تعالى ووصفه بهما، وذلك إذ يقول تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**خَتَمَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ**﴾[١]، و﴿**طَبَعَ اللّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ**﴾[٢].

وهو يرى أنّ المسوّغ لهذا الإسناد هو الحديث القدسيّ القائل: «من عشقني عشقته، ومن عشقته قتلته، ومن قتلته فعليّ ديته، ومن عليّ ديته فأنا ديته»[٣].

الموضع الثاني: نقل في *شرح الأسماء* عن *المجلي* كلاماً عن ابن أبي جمهور في باب سلوك المحبوبيّة وسلوك المحبّيّة، ويستشكل على ما قام به ابن أبي جمهور من إدراج النبيّ موسى كليم اللّه عليه السلام في سلك سالكي المحبّيّة[٤].

٧. ذكر المـلّا عبد اللّه الزنوزيّ في *الأنوار الجليّة*، *المجلي* في ثلاثة مواضع:

---

١. البقرة/٧؛ وكذلك انظر: الأنعام/٤٦؛ يس/٦٥؛ الشورى/٢٤؛ الجاثية/٢٣

٢. التوبة/٩٣؛ وكذلك انظر: النساء/١٥٥؛ الأعراف/١٠١؛ النحل/١٠٨؛ الروم/٥٩؛ غافر/٣٥؛ محمّد صلّى الله عليه وآله/١٦

٣. التعليقات على الشواهد الربوبيّة: ٥٩٠؛ المجلي: ١٤٣

٤. شرح الأسماء: ١٩٧/١؛ المجلي: ٥٣٧

الموضع الأوّل: في نقل حديث الحقيقة والذين ذكروه في تأليفاتهم[١].

الموضع الثاني: ذكر حديثين في باب إحاطة سلطان أمير المؤمنين وشموله لجميع المخلوقات والكائنات، أحدهما عن المقداد بن الأسود، والآخر عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ[٢].

الموضع الثالث: في شرح معنى سؤال كميل بن زياد النخعيّ عن أمير المؤمنين في باب الحقيقة وإجابة الإمام عن سؤاله[٣].

٨. استند الشيخ يوسف البحرانيّ إلى كلام ابن أبي جمهور في نسبة كتاب *الاحتجاج* إلى أمين الإسلام أبي عليّ الطبرسيّ، مع أنّ المعروف نسبته إلى أبي منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ[٤].

٩. الشيخ سليمان بن عبد الله الماحوزيّ البحرانيّ في *الأربعون حديثاً في إثبات إمامة أمير المؤمنين* في باب معنى العصمة[٥].

١٠. الشيخ حسين بن آغا باقر البروجرديّ في *النصّ الجليّ في إثبات ولاية عليّ* في تفسير آية التطهير[٦].

١١. آية الله السيّد حسين البروجرديّ في تفسيره في بحوث مختلفة من قبيل: كيفيّة انطباع صور المعقولات في القوّة العاقلة[٧]، كيفيّة رؤيته تعالى في ليلة

---

١. الأنوار الجليّة: ٣٣٧؛ المجلي: ١١٠
٢. الأنوار الجليّة: ٣٥٠؛ المجلي: ٤١٠
٣. الأنوار الجليّة: ٤١١؛ المجلي: ١١٠
٤. الكشكول: ٣٠١/١؛ المجلي: ٣٩٠
٥. الأربعون حديثاً: ٤٩؛ المجلي: ٢٨٦
٦. النصّ الجليّ: ١٧٢؛ المجلي: ٣٦٥
٧. تفسير الصراط المستقيم: ١٣٤/١؛ المجلي: ٤٩

المعراج[1]، مناجاة داوود عليه السلام مع اللّه تعالى[2] وتفسير حديث «أنا النقطة تحت الباء»[3].

١٢. قد اهتمّ السيّد جلال الدين الآشتيانيّ بكتاب *المجلي* أيضاً، وقد نقل عنه بعض الأمور، نكتفي منها بالإشارة إلى الموضعين الآتيين:

الموضع الأوّل: في شرح *مقدّمة القيصريّ* في ذكر حديث النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في يوم غزوة ذات السلاسل بشأن أمير المؤمنين حيث قال: «لولا أن تقول فيك طوائف من أمّتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالاً لا تمرّ على ملأ من المسلمين إلّا أخذوا من تراب رجلك وفضل طهورك مستشفون به»[4].

الموضع الثاني: في المقدّمة على *تمهيد القواعد*، في مسألة عدم احتياج مفهوم الوجود في تحقّقه إلى الوجود، وكذلك كيفيّة عروض الوجود على الماهيّات[5].

١٣. السيّد هاشم الحسينيّ الطهرانيّ في *توضيح المراد* في تفسير معنى الضدّ[6]، انتقاد على رأي المؤلّف في نسبة نفي الصفات الإلهيّة إلى الحكماء[7]، مناط اتّصاف الفعل بالحسن والقبح[8]، وتعريف التكليف[9] والعصمة[10].

---

١. تفسير الصراط المستقيم: ٤٣١/١؛ المجلي: ٢٩٥، ٣٤٠

٢. تفسير الصراط المستقيم: ٤٣٨/١؛ المجلي: ٥٥٢

٣. تفسير الصراط المستقيم: ١١٧/٣؛ المجلي: ٤٠٥

٤. شرح مقدّمة القيصريّ: ٦٥٤؛ المجلي: ٣٦١، ٤٨٣

٥. تمهيد القواعد: ٣٠؛ المجلي: ١٢٨

٦. توضيح المراد: ٤٩٠؛ المجلي: ١٤٧

٧. توضيح المراد: ٥١٩؛ المجلي: ١٧٨

٨. توضيح المراد: ٥٢٩؛ المجلي: ٢٠٧

٩. توضيح المراد: ٥٨٢؛ المجلي: ٢٢٤

١٠. توضيح المراد: ٦٤٦؛ المجلي: ٢٨٦

١٤. العلّامة حسن حسن زادة الآمليّ في كتابه *ألف كلمة وكلمة*، في بحوث مختلفة من قبيل: الوجه في تقسيم الأحكام المتعلّقة بالفعل إلى خمسة أقسام[١]، أقسام التوبة[٢]، صحّة التوبة[٣]، عدم خلوّ الأرض من حجّة للّه[٤]، الخطبة الشقشقيّة[٥] وتجرّد النفس الناطقة[٦].

١٥. آية اللّه محمّد هادي معرفة في *صيانة القرآن من التحريف* في بحث انتساب *الاحتجاج* إلى أبي عليّ الطبرسيّ من قبَل ابن أبي جمهور[٧].

إطلالة عابرة على سيرة الملّا عليّ النوريّ وآثاره

ولد الملّا عليّ بن الملّا جمشيد المازندرانيّ النوريّ الأصفهانيّ في منتصف القرن الثاني عشر للهجرة. درس العلوم التمهيديّة عند علماء مازندران، ثمّ شدّ الرحال إلى أصفهان ودرس العلوم العقليّة على يد كبار العلماء هناك من أمثال: الآغا محمّد البيد آباديّ والميرزا أبو القاسم المدرّس الأصفهانيّ.

وبالنظر إلى ما يتمتّع به الآخوند من ذهنيّة متوقّدة فقد أصبح في عداد الحكماء من الطراز الأوّل في عصره ولمّا يتجاوز الخامسة والعشرين من عمره. وكانت له هيمنة كاملة على المباني والأفكار الفلسفيّة لصدر المتألّهين، وقد كان

---

١. ألف كلمة وكلمة: ٣٥٤/١؛ المجلي: ٢٠٧

٢. ألف كلمة وكلمة: ٣٥٨/١؛ المجلي: ٥١٢

٣. ألف كلمة وكلمة: ٣٦١/١؛ المجلي: ٥١٢

٤. ألف كلمة وكلمة: ٥٦١/١؛ المجلي: ٣٢٦

٥. ألف كلمة وكلمة: ٣٣٥/٣؛ المجلي: ٣٩٢

٦. ألف كلمة وكلمة: ٩٠/٦؛ المجلي: ٤٩٤

٧. صيانة القرآن: ١٩٩؛ المجلي: ٣٩٠

استيعابه للحكمة المتعالية ومشاربها الأربعة، أي: العرفان والكلام والفلسفة المشّائيّة والحكمة الإشراقيّة، بحيث ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّه إذا لم يكن أكثر معرفة بأسرار ودقائق النظام الفلسفيّ لصدر المتألّهين من شخص صدر المتألّهين نفسه، فإنّه ليس أدنى منه في تلك المعرفة. وكان يتمتّع ببيان بليغ وواضح جعله فريداً في تدريس وإيضاح المضامين الفلسفيّة والعرفانيّة.

إنّ الدور الهامّ الذي لعبه الآخوند النوريّ في نقل وتعريف وإحياء ونشر أفكار صدر المتألّهين لايمكن إنكاره. لاشكّ في أنّه لولا هذا الفيلسوف البارز، لما أثمرت دوحة الحكمة المتعالية، ولبقيت الشخصيّة العلميّة لصدر المتألّهين الشيرازيّ مطويّة وراء غبار النسيان.

وقد مارس التدريس لما يقرب من سبعين سنة. وكانت حلقته التدريسيّة من أكبر وأغنى الحلقات في مجال الحكمة الإسلاميّة ومنعطفاً في تاريخ العلوم العقليّة. وكانت حصيلة جهوده التعليميّة تخريج أكثر من أربعمئة طالب، وكان من بين أكابرهم الملّا هادي السبزواريّ والملّا آغا القزوينيّ والملّا عبد اللّه الزنوزيّ والملّا محمّد جعفر اللاهيجيّ اللنكروديّ والسيّد الرضيّ المازندرانيّ والميرزا حسن التشينيّ والملّا إسماعيل الدرب كوشكيّ.

وإنّ أهمّ مؤلّفاته عبارة عن: حواشيه على بعض مؤلّفات صدر المتألّهين، من قبيل: *الشواهد الربوبيّة* و*الأسفار العقليّة الأربعة* و*تفسير القرآن* و*شرح أصول الكافي* و*أسرار الآيات*. وكذلك المؤلّفات المستقلّة من قبيل: *رسالة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء* و*رسالة وحدة الوجود* و*شرح حديث أمير المؤمنين* عليه السلام و*حجّة الإسلام في ردّ ميزان الحقّ*.

وبعد قرن من الحياة المعنويّة الحافلة بتربية الطلّاب وتأليف الكتب ونشر

العقائد والمعارف الدينيّة، انتقل إلى الرفيق الأعلى في رجب عام ١٢٤٦ للهجرة في أصفهان، ونقل جثمانه الطاهر إلى النجف الأشرف في مدخل رواق الطوسيّ في الحرم الطاهر للإمام عليّ عليه السلام[١].

إطلالة على حواشي الملّا عليّ النوريّ على المجلي

يمكن تقسيم حواشي الآخوند النوريّ بشكل عامّ إلى قسمين:

القسم الأوّل: الحواشي التوضيحيّة، ويمكن الإشارة من بينها إلى ما يلي:

١. بيان مبدئيّة الجبروت ووسطيّة الملكوت وخاتميّة الملك في عوالم الوجود[٢].

٢. بيان المراد من جنس الإنسان في كلام ابن العربيّ[٣].

٣. بيان المراد من النفس الرحمانيّ[٤].

٤. بيان المراد من الحياة الذاتيّة للأرواح[٥].

٥. بيان المراد من الباء الحقيقيّ[٦].

---

١. تقويم الإيمان: ١٣٠. كما يمكن الوقوف على تفصيل سيرته في المصادر الآتية: أعيان الشيعة: ٣٦٨/٨؛ تاريخ الحكماء والعرفاء المتأخّرين على صدر المتألّهين: ٣٥؛ روضات الجنّات: ٤١٧؛ ريحانة الأدب: ٢٦٢/٥، و٢٦١/٦؛ مستدركات أعيان الشيعة: ١٦٥/٧؛ منتخبات من آثار المتألّهين في إيران: ٦١١/٤

٢. المجلي: ٥

٣. نفس المصدر: ٦

٤. نفس المصدر: ٧

٥. نفس المصدر: ٨

٦. نفس المصدر: ٩

٦. بيان سداد الأفعال في كلام ابن الفارض[١].

٧. بيان المراد من كون النبيّ الأكرمﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام ظلّاً للنور الإلهيّ[٢].

٨. بيان مراتب الصقع الربوبيّ[٣].

٩. بيان كثرة جنود الجهل بالقياس إلى جنود العقل[٤].

١٠. بيان المراد من النفس الكلّيّة الأزليّة[٥].

القسم الثاني: الحواشي التحليليّة ـ الانتقاديّة التي هي بالرغم من كونها دون القسم الأوّل من الناحية الكمّيّة، ولكنّها تتفوّق عليه من الناحية العلميّة والكيفيّة. ومنها ما يلي:

١. الإشكال على مذهب المؤلّف في باب تعريف النموّ باتّصال أجزاء الطعام والغذاء بالمغتذي. ففي اعتقاد المحشّي إنّ النموّ والتغذّي نوع من الحركة تستدعي استعداد المادّة لفيضان الصورة من المبادئ الإلهيّة واستكمالها بها[٦].

٢. الإشكال على الكلام المنقول عن الشهرزوريّ في باب القدم الزمنيّ للعالم. فمن وجهة نظر المحشّي لايلزم من الحدوث الزمنيّ للعالم تخلّف للمعلول عن العلّة. وذلك لأنّ التجدّد والحدوث التجدّديّ ذاتيّ لعالم الخلق وملازم لنعت

---

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر: ١٦

٣. نفس المصدر: ١٣٨

٤. نفس المصدر: ٢٢٩

٥. نفس المصدر: ٣٢٠

٦. نفس المصدر: ٦٩

الاستمرار والاتّصال، بمعنى أنّ جميع أجزاء العالم في تكوّن وتصرّم مستمرّ ومتواصل، وإنّ هذا التصرّم على نعت الاتّصال، أي أنّ انصرام كلّ جزء بعينه هو عمليّة وجود لجزء آخر[١].

٣. انتقاد عقيدة المؤلّف في تفسير العلم الإلهيّ من طريق إضافة حضوريّة المعلوم. حيث يرى الآخوند النوريّ هذه العقيدة كفراً وزندقة. فمن وجهة نظره فإنّ تغيير الإضافات لايمكن أن يكون إلّا من خلال التغيير في أحد طرفَي الإضافة، وفي هذه الصورة بناءً على عقيدة المؤلّف سوف يلزم منه تغيير الصورة العلميّة التي تمثّل أعيان ذوات الأشياء، وبفناء الأشياء يزول العلم الإلهيّ أيضاً، ويغدو اللّه تعالى حاملاً للجهل البسيط[٢].

٤. تحليل قيّم ودقيق حول مسألة علم اللّه بالأشياء قبل إيجادها[٣].

٥. نقد الشهرزوريّ في استنتاجه قدم النفس من كلام نجم الدين الرازيّ في *مرصاد العباد* في باب اجتياز النفس بمختلف العوالم[٤].

٦. إشكاله على المؤلّف في خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام حيث استنتج منه خلق عالم العقل في ستّة أيّام. فمن وجهة نظر المحشّي إنّ الملكوت والجبروت هما سرّ وباطن الملك وليسا مستقلّين ومنفصلين عنه[٥].

٧. الإشكال على المؤلّف في تفسير مقولة: «لاجبر ولاتفويض» وإرجاع ذلك

---

١. نفس المصدر: ٨٩

٢. نفس المصدر: ١٣٨

٣. نفس المصدر: ١٤٠

٤. نفس المصدر: ١٩٢

٥. نفس المصدر: ١٩٣

إلى ضحالته العلميّة[١].

٨. نقد المؤلّف في قوله باستلزام العصمة سلب الداعي إلى ارتكاب المعصية. فمن وجهة نظر الآخوند النوريّ يكون العقل مهيمناً على الداعي، وهذا هو معنى إسلام الشيطان على يد المعصوم[٢].

٩. تحليل مسألة ذاتيّة ترك القبائح بالنسبة إلى المعصوم وعرضيّته بالنسبة إلى الآخرين[٣].

١٠. تفسيره الدقيق واللطيف لقول اللّه تعالى: ﴿**وَسَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُوراً**﴾.[٤ و٥]

جولة حول أفكار ابن أبي جمهور الأحسائيّ

تفسير «الأمر بين الأمرين»؛ نموذج عن التلفيق بين التيّارات الفكريّة

إنّ الصراط المستقيم والطريق الوسط يقع بين طرفَي الإفراط والتفريط اللذين يكون الضلال في انتهاجهما. فإنّ القول بالجبر يجعل الإنسان داخلاً في عداد الجمادات، وينتهي إلى مفاسد من قبيل: الكفر والإلحاد والفسوق ونسبة الظلم إلى اللّه تعالى وسقوط التكليف وبطلان الشرائع والقول بعدم جدوائيّة بعث الأنبياء، وهي أمور لايقرّها مؤمن. ومن جهة أخرى فإنّ القول بالتفويض يفضى

---

١. نفس المصدر: ٢١٢

٢. نفس المصدر: ٢٨٦

٣. نفس المصدر: ٢٨٧

٤. الإنسان/٢١

٥. المجلي: ٥٣٦

بدوره إلى الشرك والكفر وإيصال الفاعل الممكن إلى الوجوب الذاتيّ واستقلال العبد عن اللّه تعالى في أفعاله. ولذلك يجب للخلاص من هذين المحذورين اللجوء إلى الحدّ الوسط، وهو الذي أشار إليه أئمّة الدين بقاعدة «لاجبر ولاتفويض بل أمر بين الأمرين». وقد قيل الكثير في تفسير هذه العبارة:

هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأنّ الجبر يكون في بعض الأفعال، بينما التفويض يكون في أفعال أخرى.

وهذا رأي ضعيف؛ إذ لاأثر فيه للوسطيّة المذكورة في الحديث.

وقال بعض الأشاعرة: إنّ معنى الحديث أنّ الإنسان ليس مُجبَراً من جميع الجهات حتّى يستحيل أن ننسب الفعل إليه، كما أنّه ليس مستقّلاً من جميع الحيثيّات حتّى يلزم منه الشرك ونفي التوحيد، بل هو كاسب للفعل والمكلّف قادر ومريد له.

وهذا الرأي ليس صحيحاً أيضاً؛ لأنّ هذا الكاسب إذا كان له دخل في التأثير سيغدو فاعلاً مفوّضاً، وإن لم يكن له مثل هذا التأثير كان فاعلاً مجبراً. وعليه سوف يتحقّق واحد من الطرفين المنفيّين في الحديث على كلّ حال.

وقال بعض المعتزلة: إنّ اللّه تعالى يمكّن الفاعل من الفعل، ويضع بيده مقاليد الأمور، وبذلك يكون الإنسان هو الفاعل في الحقيقة، ولكنّه لايتمتّع بالاستقلاليّة الكاملة، وإنّما تقتصر فاعليّته على خلق الآلات.

وهذا الكلام أقرب إلى الصحّة، ولكنّه لايوضّح ما إذا كان الإنسان من خلال تزويده بهذه القدرة فاعلاً حقيقيّاً أم لا؟ فإنّ الفرضيّة الأولى تؤدّي إلى القول بالتفويض، بينما تؤدّي الفرضيّة الثانية إلى القول بالجبر، وعليه لن تكون هناك وسطيّة في البين.

وقال بعض الفضلاء: إنّ الفعل يحتوي على نسبتين حقيقيّتين؛ وذلك لأنّ وقوع الفعل من المباشر القريب يكون باعتبار فيض الشرائط من التوفيقات ورفع الموانع. والحال أنّه حيث كان هو العلّة القريبة فإنّ الفعل ينسب إليه على الحقيقة، وحيث إنّ اللّه هو العلّة المقتضية لتوفّر تلك الشرائط والأسباب، ولولا إمداداته وتوفيقاته لما تحقّق الفعل، فإنّ هذا الفعل ينسب إلى اللّه على الحقيقة أيضاً؛ وذلك لأنّ علّة العلّة هي العلّة الحقيقيّة. وعليه لاجبر في البين؛ إذ الفعل ينسب إلى الفاعل المباشر حقيقة، ولاتفويض؛ إذ الفعل ينسب إلى العلّة الذاتيّة حقيقة أيضاً.

إنّ هذا الكلام وإن كان أقرب إلى الصواب من سابقه، ولكنّه أولاً: يجعل الفعل شراكة بين الربّ والعبد، وثانياً: إنّه لايأتي على ذكر الوسطيّة المذكورة في الحديث.

وأمّا ابن أبي جمهور فقد عمد إلى بيان رأيه من خلال الجمع بين هذين الرأيين على النحو الآتي:

إنّ المحقِّق في مقام التوحيد يرى جميع الأفعال منتسبة إلى اللّه على نحو الحقيقة؛ ذلك أنّه من وجهة نظر الموحّدين ليس هناك من مؤثّر حقيقيّ في الوجود سوى اللّه تعالى، وإنّ كلّ شيء خلاه عدم. وفي هذا المقام تنتفي نسبة الأشياء إلى غير الحقّ تعالى.

فإذا تنزّلنا عن مرتبة التوحيد وأخذنا الكثرة الوجوديّة في العالم، سوف نضطرّ إلى ملاحظة الأسباب والمسبّبات وإسناد الآثار إليها، ونتنزّل إلى مقام الشريعة وإثبات التكليف والاحتياج إلى الشارع بغية تكميل الأشخاص وإخراج ما بالقوّة إلى الفعل، ولايمكن تحقيق جميع هذه الأمور إلّا من خلال إسناد الأفعال إليها.

وفي هذه الصورة لن يكون هناك جبر بالنسبة إلى المقام الثاني، ولاتفويض بالنسبة إلى المقام الأوّل، بل كلّ ما هناك هو أمر بين هذين الأمرين، بمعنى أنّ طالب الحقّ لم يشتغل بمقام واحد حتّى يقع في إحدى طرفَي الإفراط أو التفريط، بل جمع بين المقامين، وفي مثل هذه الحالة يغدو جامع الجميع وصاحب جمع الجمع[١].

أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكنات

إنّ من جملة الآراء الإبداعيّة لابن أبي جمهور القول بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهيّة في الممكنات، الذي يعرف بذوق التألّه وانتسب إلى المحقّق الدوانيّ[٢]. فهو بعد اعتباره الاشتراك المعنويّ للوجود وكونه تشكيكيّاً وعروض مفهوم الوجود على الماهيّات، عقيدة شنيعة يبادر إلى رفضها. يقول: إنّ كلّ مفهوم مغاير للوجود مفتقر في تحقّقه إلى الوجود، وأمّا نفس مفهوم الوجود فليس كذلك؛ لأنّه عين التحقّق. وعليه فإنّ مفهوم الوجود واجب، وكلّ ما هو مغاير للوجُود فهو ممكن، وكلّ ممكن لايكون واجباً، وعليه لاشيء من المفاهيم المغايرة للوجود بواجبة. وإنّ الواجب تعالى في حدّ ذاته فرد، ولايتطرّق إليه الإمكان والتعدّد والانقسام، وهو منزّه عن العروض على الغير، وعارٍ عن التقيّد بالغير.

وفي معرض السؤال القائل: إذا كان الأمر كذلك، لن يعرض الوجود على أيّ ماهيّة؛ أجاب قائلاً: أجل! إنّ معنى وجود الماهيّات انتسابها إلى البارئ المنزّه

---

١. المجلي: ٢١١

٢. رسائل صدر المتألّهين: ٣٧١

القائم بالذات. وإنّ هذه النسب على أنواع مختلفة وجهات متنوّعة لايعلمها إلّا الراسخون في العلم. وهو يرى أنّ هذه الطريقة هي التوحيد الوجوديّ الذي أشار إليه الكاملون من أهل الولاية.

ومن فروع هذا البحث أنّ الممكن لاينعدم، وإنّما يكمن في الباطن، فيحسبه من أسدل الحجاب أمام ناظريه معدوماً. وقد نشأ هذا الوهم عن فرض وجود أفراد في الخارج. وإنّ وجود هؤلاء الأفراد رهن بإضافتهم إلى ماهيّاتهم، وعليه فإنّه بزوال هذه الإضافة لاينعدم الوجود؛ لأنّ هذا يستلزم انقلاب حقيقة الوجود إلى العدم[1].

برهان في إثبات التوحيد

لقد جاء المؤلّف ـ طبقاً لقوله ـ ببرهان إبداعيّ في التوحيد، وتقريره على النحو الآتي:

إنّ كلّ كثرة مسبوقة بالغير، وكلّ واجب غير مسبوق بالغير، والنتيجة التي تترتّب على هاتين المقدّمتين هي أن لاشيء من الكثرة بواجب. والعكس المستوي لهذه القضيّة: أن لاشيء من الواجب بكثير.

والصغرى في هذه القضيّة واضحة؛ لأنّ الكثرة مأخوذة من الوحدة، وعليه فإنّ حقيقتها مسبوقة بالغير ذاتاً. والكبرى ضروريّة أيضاً؛ لأنّ المسبوقيّة بالغير بالنسبة إلى الواجب بالذات خلف كونه واجباً بالذات[2].

---

١. المجلي: ١٢٨

٢. نفس المصدر: ١٥٢

المعاد

يذهب ابن أبي جمهور إلى القول بأنّ المعاد ـ بمعنى عودة الأجسام بعد تفرّق أجزائها أو عدمها وعودة النفوس المدبّرة وإفاضة الحياة والأعراض عليها ـ مورد إجماع المسلمين. وإنّما الاختلاف في أنّ هذه الأجسام قبل بعثها هل تنعدم أم لاينعدم سوى أجزائها؟ وتقوم هذه المسألة على آراء الفرَق المختلفة في باب إعادة المعدوم. فالفِرَق التي تجيزه تذهب إلى القول الأوّل، بينما الفِرَق التي لاتجيزه تذهب إلى القول الثاني.

وبعد الموت تستعدّ النفوس الكاملة للتجرّد من خلال الملكات الفاضلة والهيئات الشريفة التي اكتسبتها من أبدانها وتتميّز من سائر النفوس وتنعّم بلذّة وعشق لايمكن مقارنتهما بلذّات هذا العالم. كما تنتقل النفوس الإنسانيّة الناقصة طبقاً لصفاتها الرذيلة إلى أبدان حيوانيّة. وإنّ هذه النفوس بفعل تقدّمها في عمليّة التهذيب والتزكية ترقّى إلى أجساد حيوانات شريفة، حتّى تبلغ بالتدريج إلى المراتب السفلى من الجنّة. وأمّا النفوس التي تخفّق في التزكية فتنتقل في النهاية إلى أجساد حيوانيّة في عالم الصور.

يبقى ابن أبي جمهور وفياً للعقيدة التقليديّة القائلة بأنّ اللّه تعالى سوف يعيد الجسد الإنسانيّ بعد فنائه للمثول في يوم القيامة أمام القضاء العادل. ولكي يناغم بين هذه العقيدة ومفهوم التناسخ بالنسبة إلى بعض العناصر، يلتزم ببعض الآراء المجهولة التي يؤمن أصحابها بالتناسخ وبالعالم الماديّ أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنّه يفرّق بين القيامة الصغرى التي تشمل انفصال النفس الخاصّة عن البدن، والقيامة الكبرى أي الإعادة الأخيرة للعالم الماديّ التي تحدث بعد الفناء السابق.[1]

---

١. راجع: «نظريّة تناسخ النفس عند شهاب الدين السهرورديّ وأتباعه»: ٤٢٨

منهج التصحيح والتحقيق

هناك العشرات من النسخ عن كتاب *المجلي* في العالم، وقد اعتمدنا في تصحيح هذا الكتاب على ثلاث نُسَخ خطّيّة بالإضافة إلى طبعة حجريّة على المواصفات الآتية:

١. النسخة رقم ٣٨١٠ الموجودة في مكتبة تشستر بيتي في إيرلندا، ويعود تاريخ كتابتها إلى الثامن من ربيع الثاني عام ٨٩٦ للهجرة، وتشتمل على ٣٢٩ ورقة وتحتوي كلّ ورقة على ٢٥ سطراً. وهي أقدم نسخة متوفّرة عن كتاب *المجلي*، حيث نسخت عن الكتاب الأصل بعد شهرين من تاريخ إتمامه من قبل المؤلّف. وهناك صورة عن هذه النسخة محفوظة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ برقم ٦٦٣. وفي فهرسة النسخ المصوّرة في هذه المكتبة ذهب التصوّر خطأ بأنّها بخطّ المؤلّف[١]، في حين أنّها بخط أحد تلاميذه وقد قرأها على أستاذه. والمؤيّد لذلك عبارة «بلغت قراءته أيّده اللّه» التي تكرّرت في الكثير من صفحات الكتاب. وقد أشير إلى هذه النسخة بـ «تش» واعتمدت بوصفها أساساً للنسخ الأخرى.

يغلب الظنّ عليّ أنّ هذه النسخة كانت تملى على الكاتب؛ لأنّ بعض الأخطاء الكتابيّة يبدو أنّها كانت بسبب من الخطأ في السمع، من قبيل: محقّقو الحكماء ومتألّهو الحكماء وتشعر وتستكبر (في نهاية المصرع)، حيث كتبت في هذه النسخة على التوالي كالآتي: محقّق الحكماء ومتألّه الحكماء وتشعرو وتستكبرو.

طبقاً لتأييد المؤلّف في الصفحة الأخيرة من نسخة تشستر بيتي، فإنّ هذه

---

١. فهرسة النسخ الفوتوغرافيّة في المكتبة العامّة لآية اللّه المرعشيّ النجفيّ: ١٤٣/٢

النسخة قد قرئت عليه من قبل الشيخ محمّد بن صالح الغرويّ في عدّة جلسات، وقد أجيب عن الإشكالات المطروحة من قبل الأستاذ.

٢. النسخة رقم ٨١٨٣ والموجودة في مكتبة آية اللّه المرعشيّ النجفيّ، ويعود تاريخ كتابتها إلى ربيع الأول من عام ٩٦٤ للهجرة، وتشتمل على ٢٩٣ ورقة تحتوي على ٢٥ سطراً. وهي موجودة في مقاطعة تينك الهنديّة في بلاط قطب شاه الدكنيّ وقد استنسخت عن نسخة المؤلّف بواسطة واحدة. وقد أشرنا إليها اختصاراً بـ «مر».[١]

٣. الطبعة الحجريّة باهتمام الشيخ أحمد الشيرازيّ، وتقع في ٥٨٥ صفحة تحتوي كلّ صفحة على ٢٧ سطراً، والتي طبعت مرّتين وكانت الأولى عام ١٣٢٤ والثانية عام ١٣٢٩ للهجرة في طهران. وإن الطبعة الثانية ـ طبقاً لكلام المصحّح ـ اعتمد فيها على نسخ موثوقة، ومن بينها نسخة تعود للملّا عليّ النوريّ[٢] وعليها حاشيته التصحيحيّة. وقد رمزنا إلى هذه النسخة بـ «حج».

٤. نسخة في المجموعة رقم ٨٧٤ في مكتبة مدرسة مرويّ، وتشتمل على ١٨ ورقة تحتوي كلّ منها على ١٣ سطراً، ويعود تاريخ كتابتها إلى نهاية القرن التاسع الهجريّ. قد سمّي خطأ في الفهرس بـ *أنوار الهداية*، وقد سقطت ورقة واحدة

---

١. فهرسة النسخ الخطّيّة في المكتبة العامّة لآية اللّه المرعشيّ النجفيّ: ١٦٢/٢١

٢. إنّ الهوامش الموجودة في حاشية الطبعة الحجريّة والمعلمة بعلامة النوريّ، يرجّح قويّاً أنّها تعود إلى الملّا عليّ النوريّ. فعلى الرغم من عدم وجود ذكر للآخوند النوريّ في فهارس النسخ الخطيّة وكتب التراجم بوصفه كاتب هذه الهوامش، إلّا أنّ سياق الكلام والمصطلحات المستعملة والمناخ الفكريّ العامّ لصاحب الحواشي وعدم اشتهار شخص آخر بهذا الاسم، كلّ ذلك دعانا إلى عدم التردّد في نسبه هذه الهوامش للآخوند النوريّ.

من بدايتها، ولاتشتمل هذه النسخة على غير نصّ *مسلك الأفهام*، وقد أشرنا إلى هذه النسخة بـ «مو».[1]

وأمّا ما قمنا به في تحقيق هذا الكتاب فهو عبارة عن:

١. العثور على المصادر التي نقل عنها المؤلّف أو المحشّون، سواء صرّح بهذا الناقل أم لا. وإذا كانت العبارة التي ينقلها ابن أبي جمهور تختلف عن العبارة التي ذكرها مؤلّف ذلك المصدر اختلافاً جوهريّاً، أضفنا ذلك الاختلاف بعلامة «مص» (المصدر) في الهامش.

٢. العثور على مصادر الآيات والروايات والأشعار[2] الواردة في المتن والهوامش. وفي ما يتعلّق بالروايات تمّ تثبيت مصدر الحديث في الكتب الروائيّة الشيعيّة، إلّا مباحث الإمامة ـ في النصوص النبويّة على ولاية عليّ عليه السلام وفضائل أمير المؤمنين عليه السلام ـ إذ استفدنا فيها من أهمّ مصادر أهل السنّة التاريخيّة والتفسيريّة والروائيّة، ولافائدة في تعميمه إلى كلّ الكتاب ـ كما لايخفى ـ وإذا روي حديث بعبارات مختلفة أو عن أكثر من معصوم أشرنا إلى ذلك.

٣. توضيح معاني المفردات الصعبة نقلاً عن أهمّ المعاجم اللغويّة، من قبيل:

---

١. فهرسة النسخ الخطّيّة في مكتبة مدرسة مرويّ: ٣٢٠

٢. في ما يتعلّق بالأشعار الواردة في هذا الكتاب، أحلنا أشعار العرفاء إلى كتبهم العرفانيّة الشهيرة. وأمّا في ما يتعلّق بسائر أشعار العرب، فقد اكتفينا بإحالتها إلى النسخة الإلكترونيّة معجم الشعر العربيّ، وذلك لأنّ أكثر المصادر الرئيسة لم تكن بمتناول أيدينا، كما أنّه لاتترتّب كبير فائدة على هذه الإحالات في النصوص الكلاميّة. جدير ذكره أنّ ترقيم الصفحات في النسخة الإلكترونيّة يختلف عن ترقيمها في الكتب المطبوعة والمتداولة، ولذلك أحلنا في فهرسة المصادر إلى هذه النسخة الإلكترونيّة المتوفّرة عند المحقّقين.

لسان العرب و*مجمع البحرين* و*كتاب العين* و*المفردات في غريب القرآن*، وشرح بعض المصطلحات المعقّدة في النصّ، نقلاً عن أهمّ المعاجم والمصادر الكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة.

٤. عرض المصادر النافعة والأقوال المختلفة في المسائل للمزيد من المطالعة في موارد إبهام وإجمال النصّ.

٥. ما أضيف في الهوامش يأتي أحياناً بعبارة «هامش ...» للإشارة إلى تعلّقه بالنسَخ، وبطبيعة الحال فإنّ صاحب التعليقة لم يحدّد في بعض الموارد. وأحياناً تمّت الإحالة إلى مصدر هو من إضافات المصحّح عن تلك المصادر. وأمّا سائر الموارد فتعود إلى المصحّح نصّاً.

٦. تمّت مراعات القواعد الإملائيّة وأساليب الكتابة السائدة في النصوص المعاصرة في كتابة نصّ هذا الكتاب وكتابة الآيات القرآنيّة أيضاً.

شكر وتقدير

في الختام نرى من واجبنا أن نشكر الإخوة العلماء الكرام الذين أسهموا في إحياء ونشر هذا الأثر القيّم، وهم:

١. الشيخ الراحل محمود يزديّ مطلق، والشيخ عزيز اللّه فيّاض صابريّ، والسيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ الذين أشرفوا على مناقشة هذا الكتاب بوصفه رسالة كتبناها على مستوى الماجستير في جامعة فردوسيّ في مدينة مشهد المقدّسة. وبطبيعة الحال حيث أنّنا قد أنجزنا هذه الرسالة دون أدنى تدخّل من أيّ واحد من السادة المشرفين، فإنّ مسؤوليّة جميع الإشكالات تقع على عاتق الكاتب.

٢. البروفيسور سابينا شمدكا (أستاذة الدراسات الإسلاميّة في الجامعة الحرّة ببرلين) حيث قامت بأبحاث واسعة وقيّمة عن ابن أبي جمهور الأحسائيّ. وقد مهّدت بذلك الطريق إلى حدّ كبير أمام الدراسات والأبحاث الآتية.

٣. الإخوة الكرام في جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث، الذين ساعدوني في طبع ونشر هذا الكتاب: السيّد عليّ باقر الموسى (المنسّق العامّ)، والشيخ أحمد عبد اللّه السمين (رئيس لجنة التحقيق والأبحاث العلميّة).

٤. الشيخ محسن بيدارفر، حيث زوّدني بملفّ صفّ الحروف عن الطبعة الحجريّة للمجلي التي كان ينوي إجراء عمليّة التصحيح على أساسها. وكذلك الدكتور أحمد بونو، إذ تقبّل القيام بعمليّة طباعة نواقص الملفّ المذكور آنفاً.

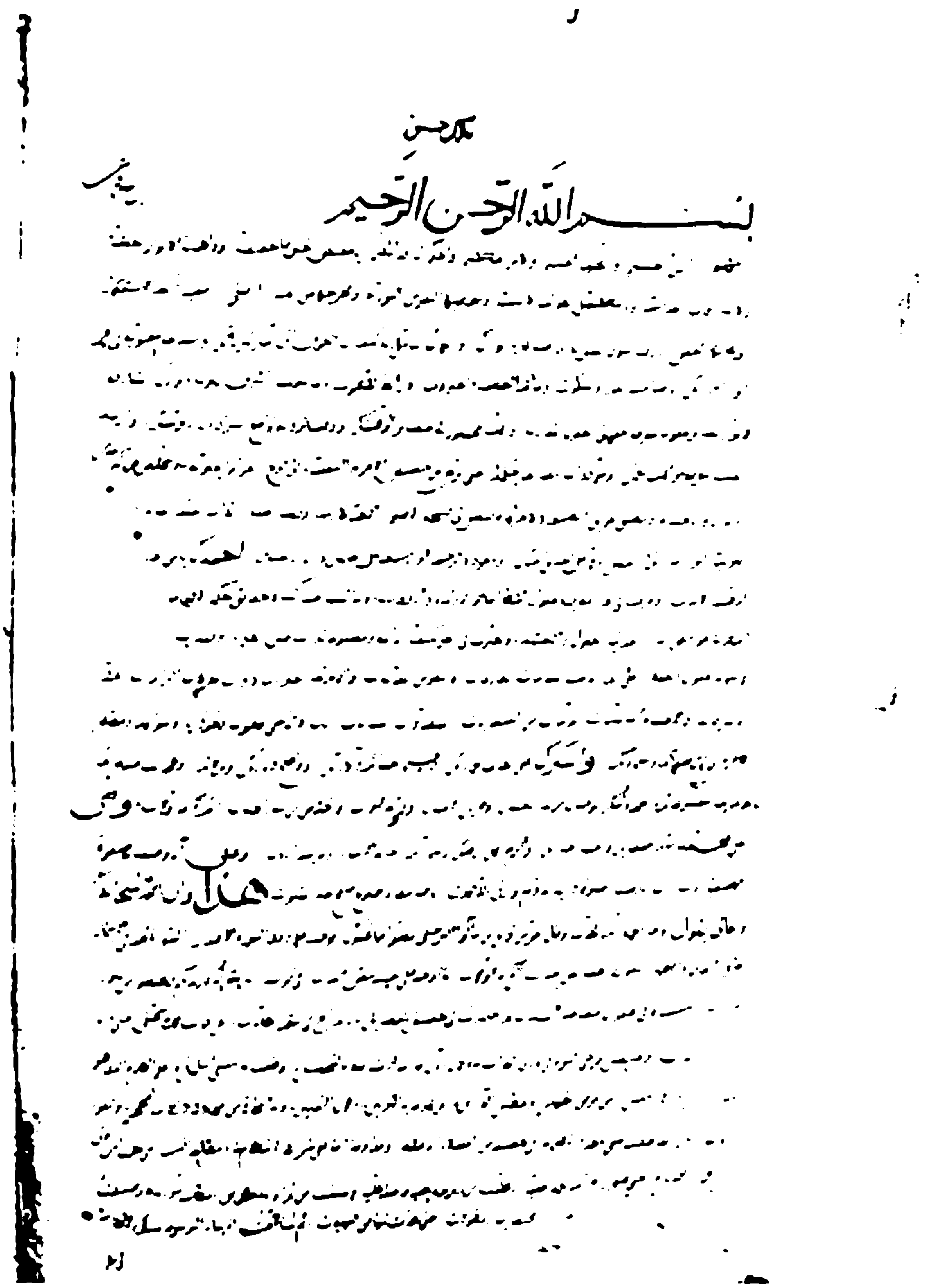
٥. محسن نور محمّديّ (مدير مكتبة كلّيّة الإلهيّات)، حيث دفع تكاليف النسخ المخطوطة والإلكترونيّة في تصحيح وتحقيق هذا الكتاب من نثريّة المكتبة.

رضا يحيى پور فارمد
١٨ ذي الحجّة ١٤٣٤، مشهد المقدّسة
Reza.Yahyapur.Farmad@gmail.com

نماذج مصوّرة من المخطوطات

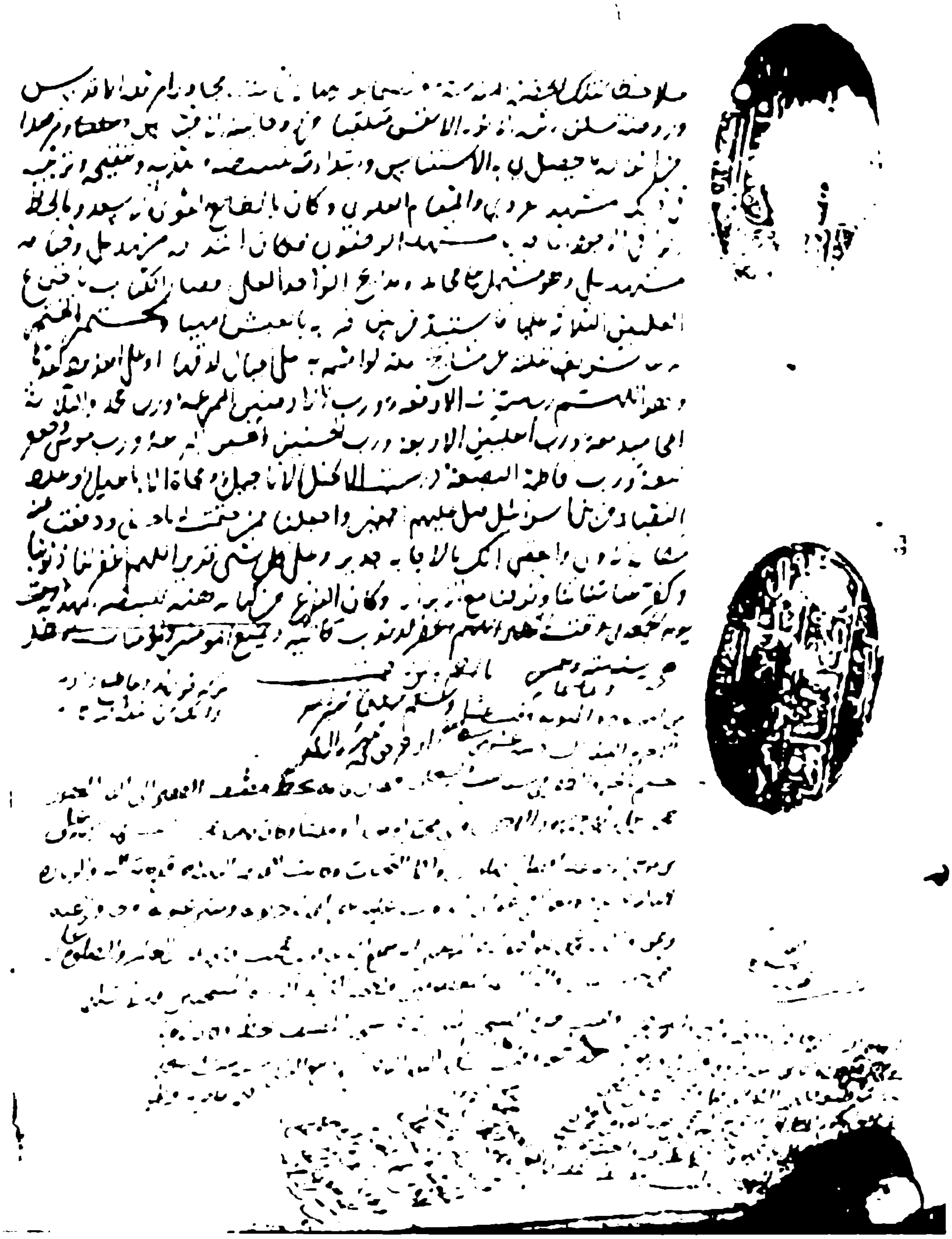
كتاب
مجلى مرآة المنجي ويسمى جمع الجمع وجامع المجموع
في الكلام والحكمتين والتصوف
تصنيف الشيخ الفاضل
العالم العامل

صفحة العنوان من نسخة «تش»

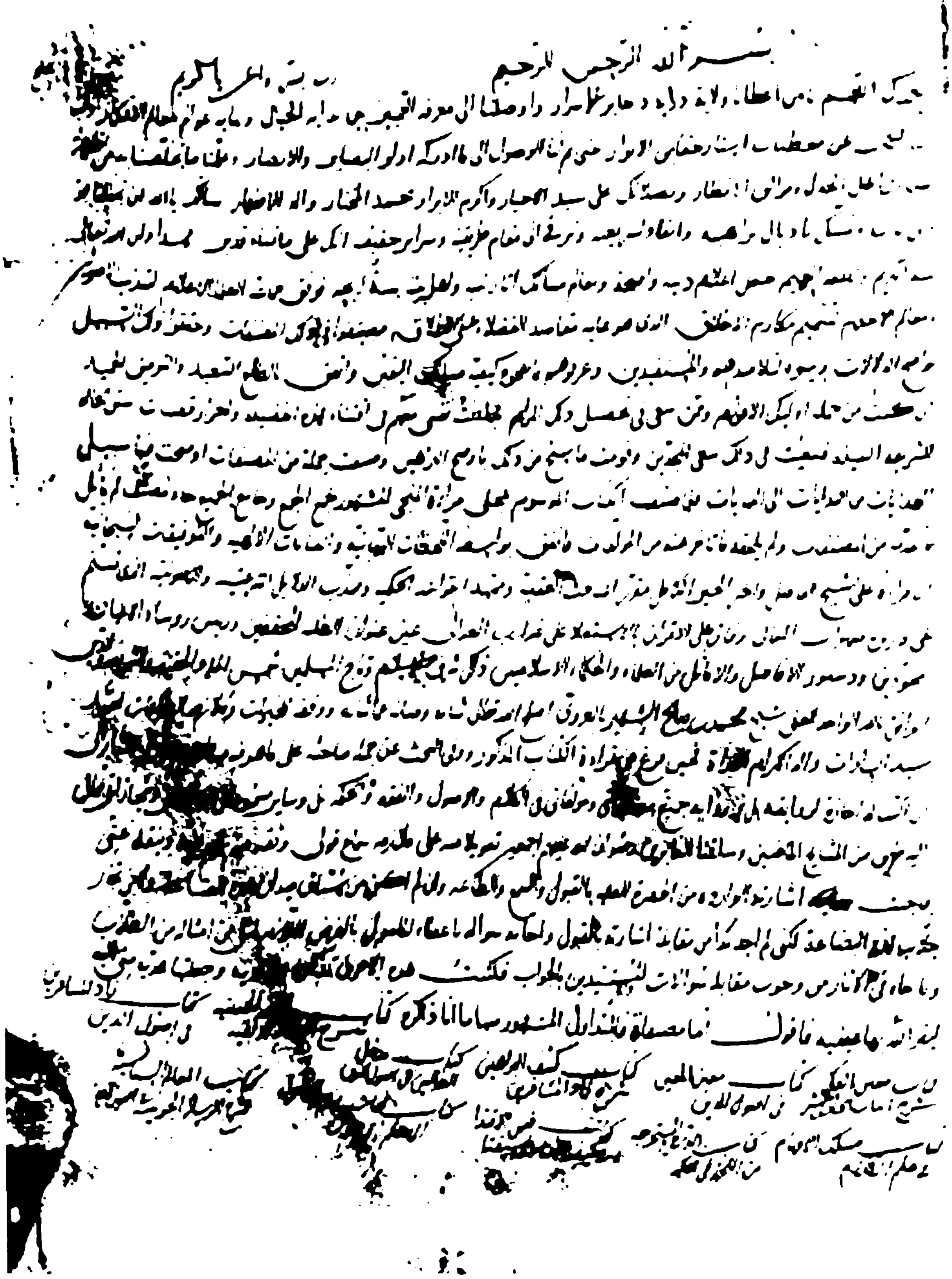


بسم الله الرحمن الرحيم

الصفحة الأولى من نسخة «تش»

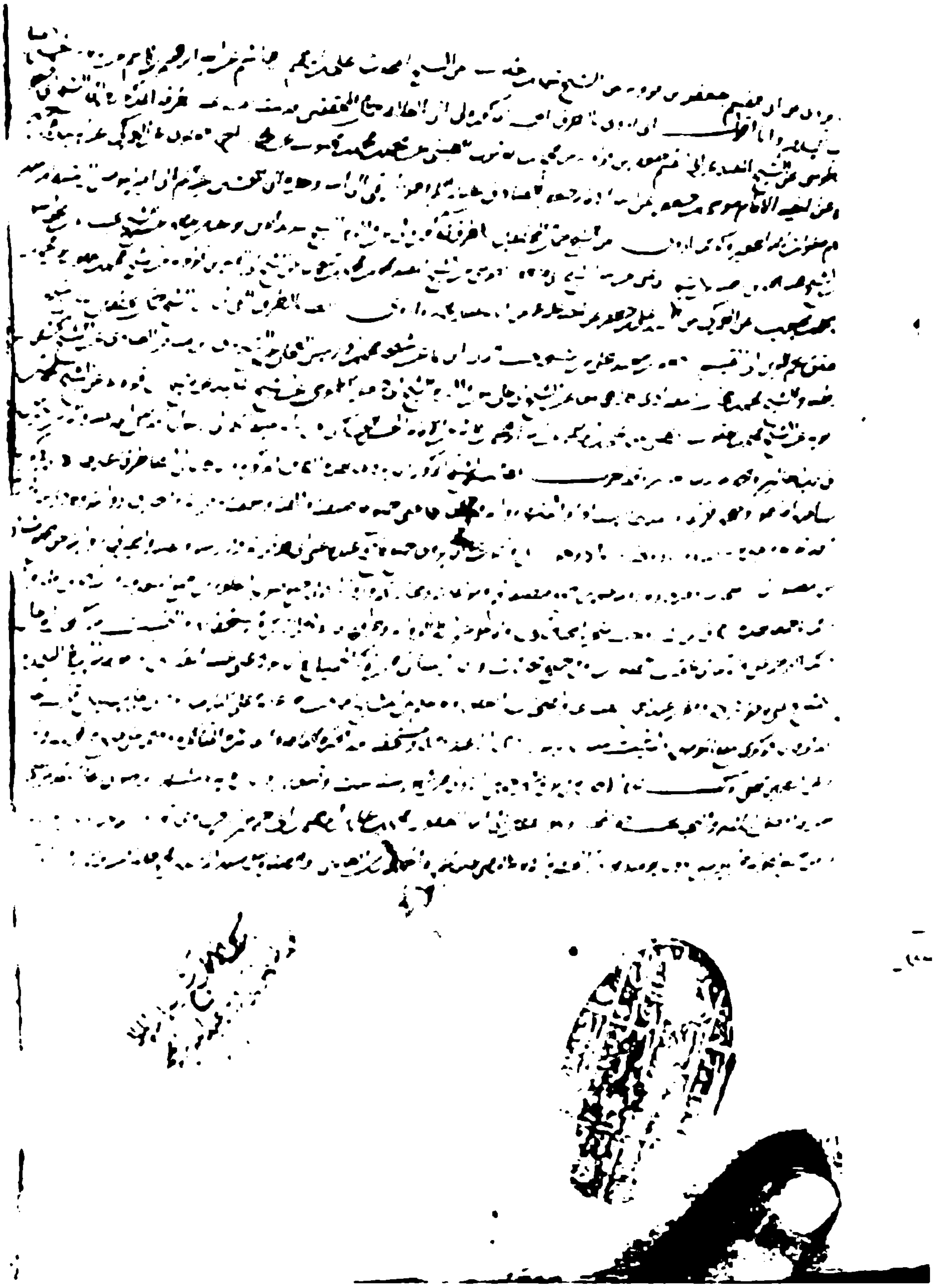


الصفحة الأخيرة من نسخة «تش»

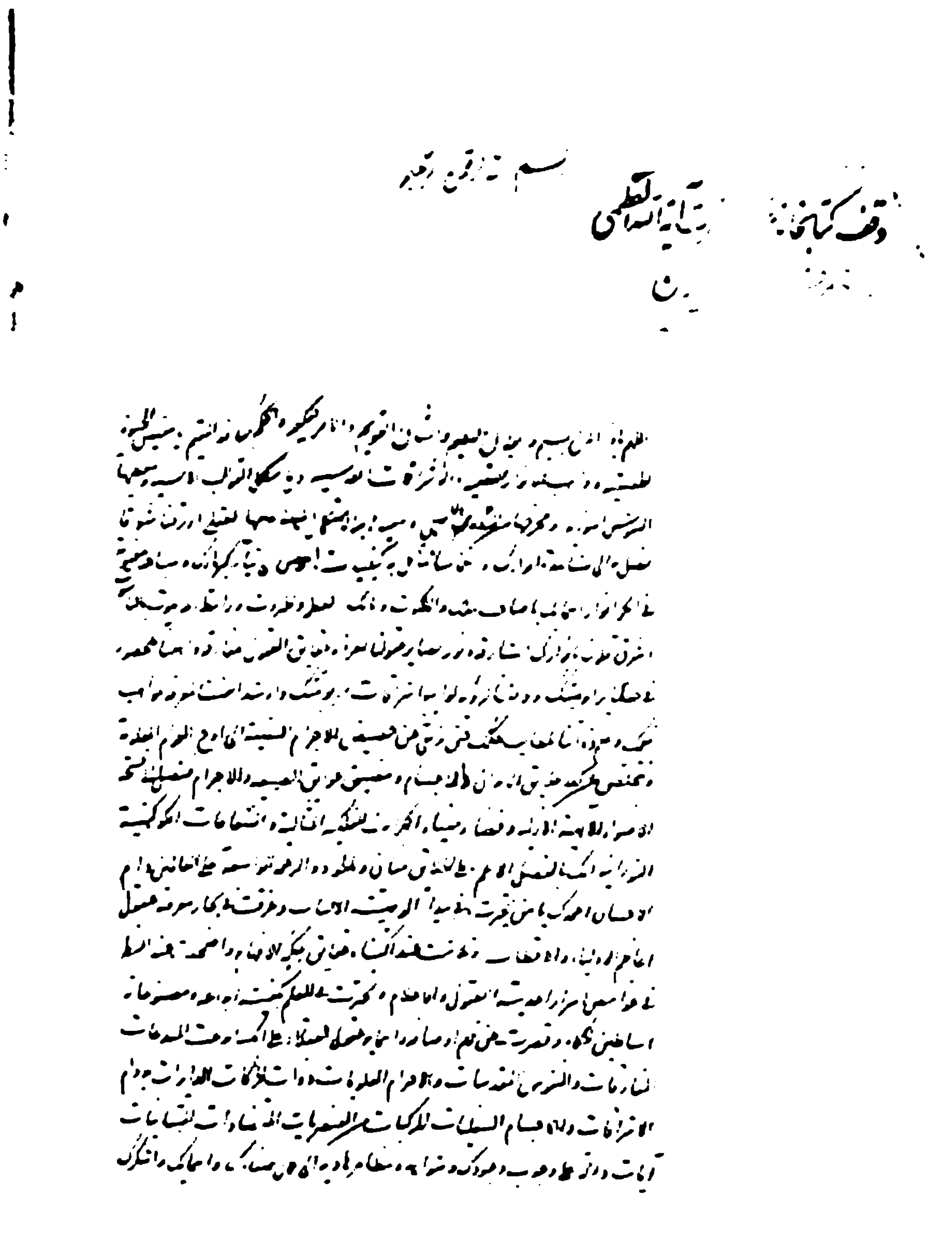


بسم الله الرحمن الرحيم

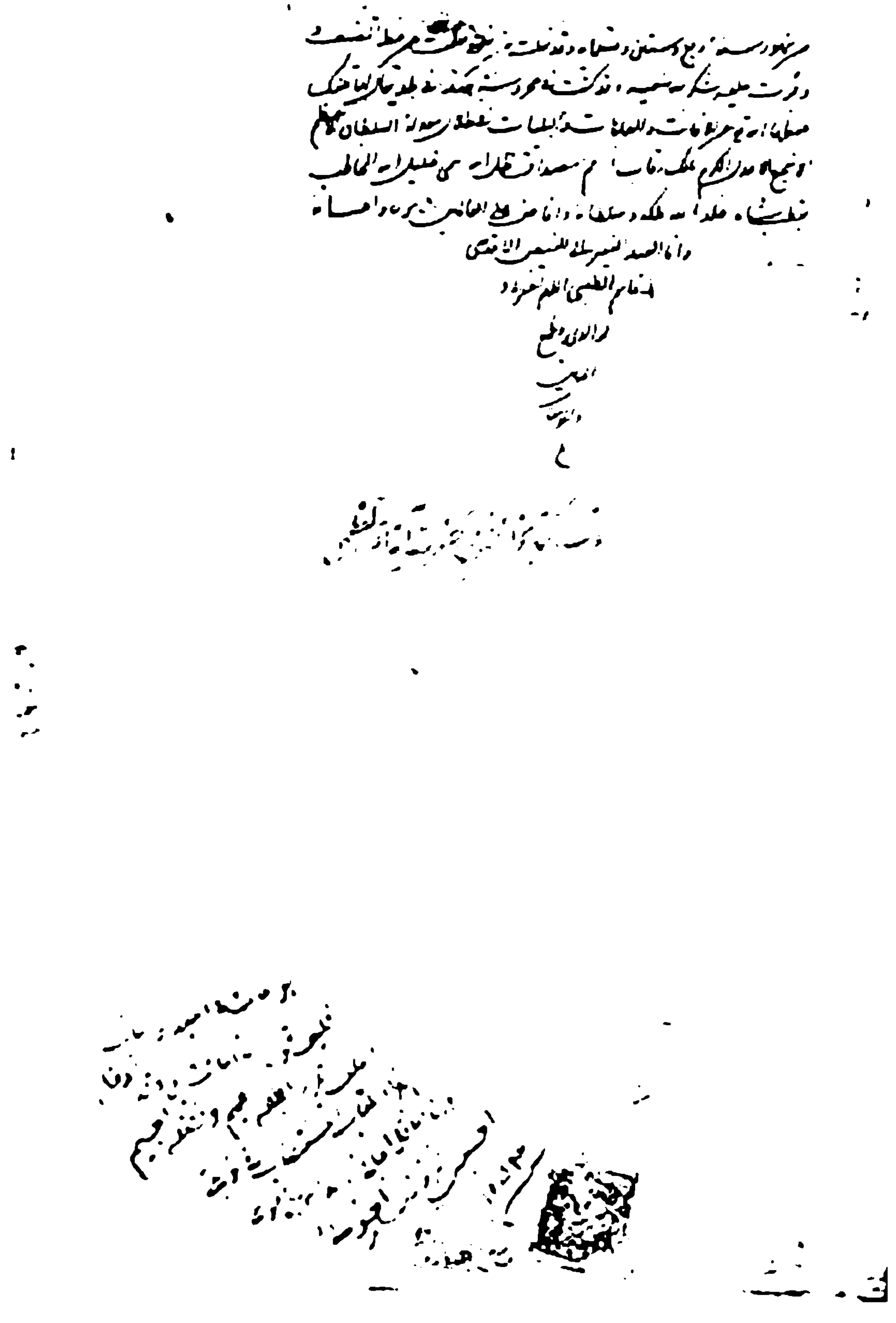
الصفحة الأولى من إجازة المصنّف بخطّه



الصفحة الأخيرة من إجازة المصنّف بخطّه



الصفحة الأولى من نسخة «مر»



الصفحة الأخيرة من نسخة «مر»

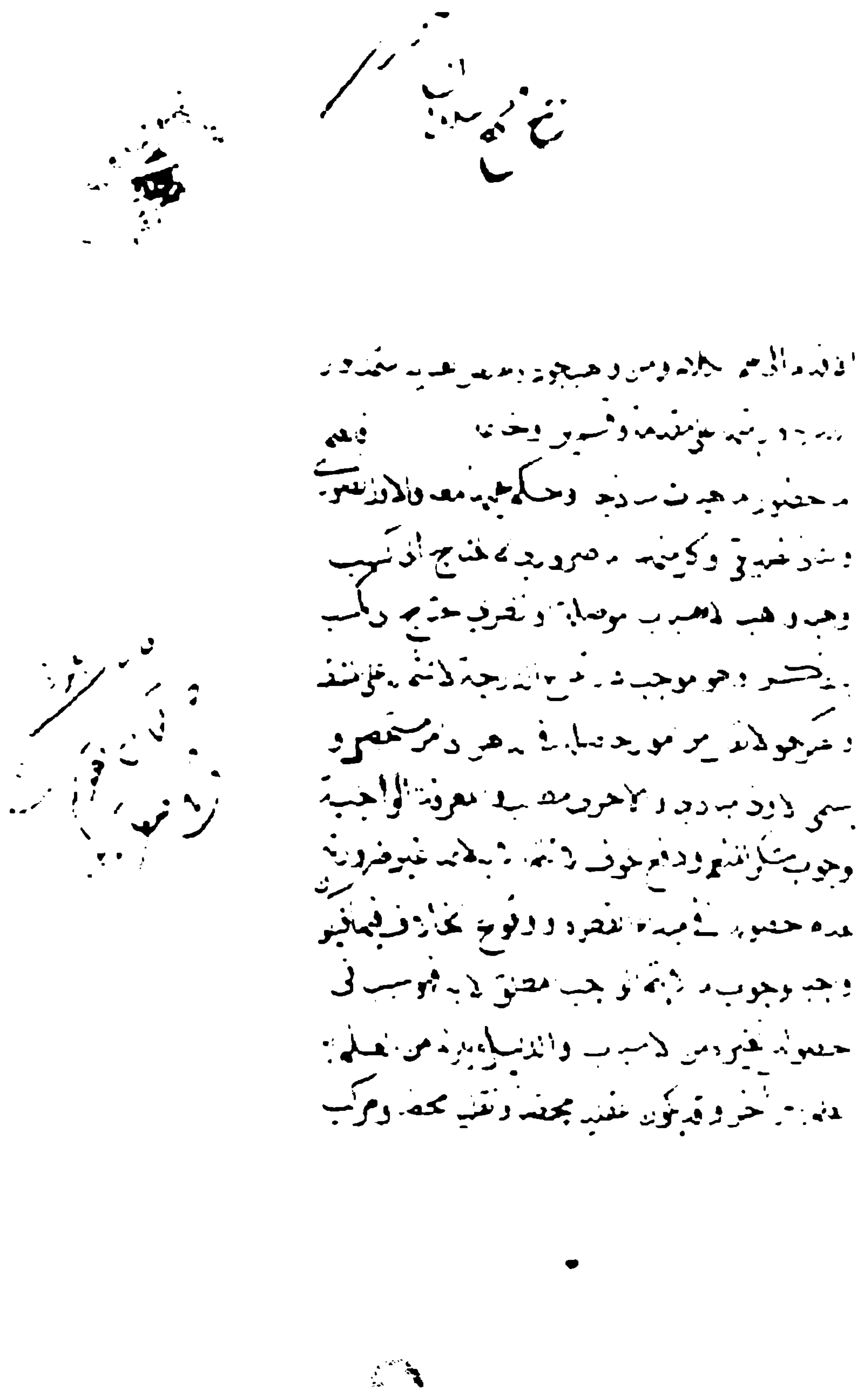
هذا هو الكتاب المعروف بالمجلي الموسوم بمسلك الأفهام والنور المنجي من الظلام المنسوب إلى ... المعروف بابن أبي جمهور الأحسائي

بسم الله الرحمن الرحيم

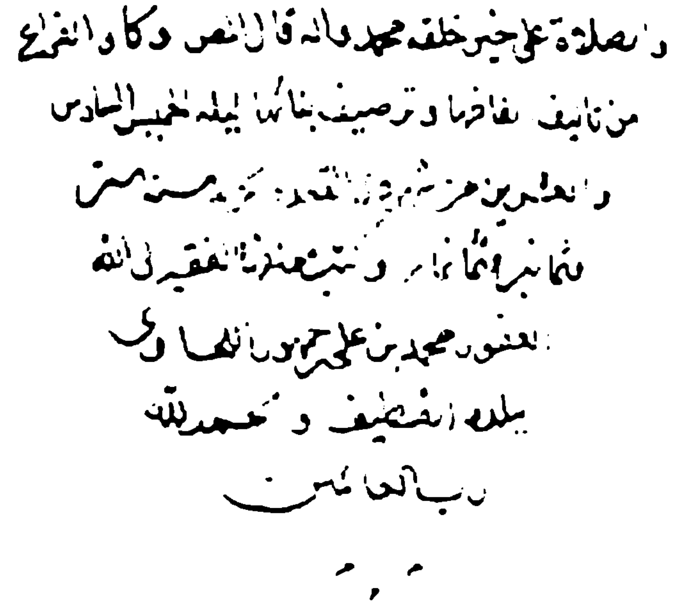
اللهم يا ذا المن الجسيم والطول العظيم ...

الصفحة الأولى من نسخة «حج»

الصفحة الأخيرة من نسخة «حج»



الصفحة الأولى من نسخة «مو»


والصلاة على خير خلقه محمد وآله قال المصنف وكان الفراغ
من تأليف نفائسها وترصيف مبانيها ليلة الخميس السادس
والعشرين من شهر ذي القعدة [illegible] سنة ست
وثمانين وثمانمائة وكتب عنه [illegible] الفقير إلى الله
[illegible] محمد بن علي [illegible]
ببلده [illegible] والحمد لله
رب العالمين

الصفحة الأخيرة من نسخة «مو»

مجلي مرآة المنجي
في الكلام والحكمتين والتصوّف

المقدّمة

[خطبة الكتاب]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

«اللّهمّ يا ذا المنّ الجسيم[1] والطول[2] العظيم[3] والأمر الحكيم[4] والحُكم النافذ المقيم[5]! يا مفيض الحياة الحقيقيّة وواهب الأنوار العقليّة والإشراقات القدسيّة[6]! ويا مكمّل القوالب الإنسيّة ومُعطيها النفوس النوريّة ومُخرجها من المبدأ الأصليّ[7] ومُعيدها بعد الاستكمال إلى عالَمها العقليّ[8]! ارزقنا شوقاً نصل به إلى مشاهدة أنوارك[9] وانغماساً نتأمّل به كيفيّات الغوص إلى تيّار كبريائك وسباحة معنويّة في

---

١. هامش حج: الجسيم مشتقّ من الجسامة، وهي كثرة الأجزاء وتعدّدها. «منه مدّظلّه».

٢. الطول: القدرة. وإنّ فلاناً لذو طَول، أي ذو قدرة (كتاب العين). خُصّ به الفضل والمنّ، قال: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ [غافر/٣] (المفردات).

٣. مر، حج: + والشأن القويم.

٤. هامش حج: يريد به باب التكليف. «منه مدّظلّه».

٥. هامش حج: يريد به القضاء الأزليّ الذي لايتغيّر ولايتبدّل والنافذ في القدر. «منه مدّظلّه».

٦. هامش حج: وهي الظاهر على أهل البدايات [من] أهل السلوك.

٧. هامش حج: أمّا على القول بالقدم فظنّ من حيث إنّها كانت موجودة قبل البدن، ثمّ إنّ اللّه تعالى علّقها بالبدن؛ لاكتساب الكمالات منه. وأمّا على حدوثها فمبدؤها الأصليّ هو المفارق الذي أحدثها عند حدوث المزاج وتعلّقها.

٨. هامش حج: لأنّها كانت عقلاً بالقوّة، فلمّا تكمّلت خرجت من القوّة إلى الفعل، فصار عقلاً بالفعل. «منه مدّظلّه».

٩. هامش حج: إشارة إلى الحياة الحاصلة بعد الموت بالنسبة إلى الآخرة. «منه مدّظلّه».

أبحر أنوار أسمائك.

يا صاحب الملك والملكوت ومالك العظمة والجبروت ورابط اللاهوت بالناسوت[١]! أشرق قلوبنا بأنوارك الشارقة ونوّر بصائر عقولنا بمعرفة حقائق العقول المفارقة، وأهّلنا للحضور في حظائر[٢] ألوهيّتك ووفّقنا لرؤية لوامع إشراقات ربوبيّتك، وأرشد أنفسنا لمعرفة مواهب نعمك وعلّم ذواتنا بلطائف حِكمك، حتّى نرتقي عن حضيض الأجرام السفليّة إلى أوج العوالم العلويّة ونتخلّص عن كدر علائق الأبدان والأجسام ومضيق عوائق الطبيعة والأجرام، فنصل إلى فُسحَة الأضواء الإلهيّة الأزليّة وفضاء ضياء[٣] الكرات الفلكيّة المثاليّة[٤] والشعاعات الكوكبيّة النورانيّة. إنّك بالفضل الأعمّ على الخلائق منّان وبالجود والرحمة الواسعة على العالمين دائم الإحسان».[٥]

«أحمدك يا من تحيّرت في بيداء ألوهيّته الألباب[٦] وغرقت في بحار معرفته عقول أعاظم الأولياء والأقطاب[٧] وتلاشت عند اكتناه حقائق حِكمه الأفهام

---

١. هامش حج: يعني باللاهوت عالم الأمر وعالم الغيب وعالم الربوبيّة، و[بـ] الناسوت عالم الأجسام بجميع أنواعه المسمّى بعالم الشهادة وعالم الملك، ولاشكّ في ارتباط كلّ منهما بالآخر. «منه قدّس سرّه».

٢. تش، حج: حضائر.

٣. حج: تضئضئ.

٤. هامش حج: يريد بعالم الأفلاك عالمَ المثال؛ فإنّها عالم الفسحة؛ لعدم الضيق فيه؛ لخلوّه عن المادّة. «منه قدّس سرّه».

٥. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣/٢

٦. حج: ألوهيّتك أولوا الألباب.

٧. هامش حج: ويدلّ عليه قوله صلّى الله عليه وآله: «ما عرفناك حقّ معرفتك» [بحار الأنوار: ٦٨/٢٣؛ عوالي ←

واضمحلّت عند النظر في غوامض أسرار أحديّته العقول والأحلام وتحيّرت في العلم بكيفيّة إبداعه ومصنوعاته أساطين الحكماء وقصرت عن فهم أوصافه وأسمائه عقول العقلاء، على أنّك أبدعت المبدَعات المفارقات والنفوس المقدّسات والأجرام العلويّات ذوات الحركات الدائرات بدوام الإشراقات والأجسام السفليّات المركّبات من العنصريّات المتضادّات المتباينات آياتٍ دالّةً على وجوب وجودك وشواهد ومظاهر هادية إلى كمال صفاتك وأسمائك. وأشكرك على لطائف نعمائك وجسيم إحسانك وآلائك وواضح[1] دلائلك وبرهانك وعجائب مبدعاتك وغرائب مصنوعاتك، حمداً وشكراً يوجبان مزيد الإحسان وجزيل الامتنان ودوام الثواب والخلاص من سوء الحساب، إنّك الكريم الوهّاب.

وأصلّي على محمّد سيّد أصفيائك وأحبّ أحبّائك[2] وأكرم أهل أرضك وسمائك، خاتم الأنبياء ومرشد الأولياء، وعلى آله وخُلَصائه، صَفوَة الأصفياء وسادات الأوصياء، صلاةً دائمةً بدوام بوارق اللاهوت، باقيةً ببقاء طلوع صبح عالم الملكوت».[3]

اللآلي: ١٢٣/٤] وقوله: «يا من لايعلم ما هو إلّا هو» [بحار الأنوار: ٣٣٤/٨٣؛ الإقبال: ٣٤٣؛ البلد الأمين: ٢٥٠، ٣٤٠، ٣٦١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٤٨/٢٠؛ عوالي اللآلي: ١٣٢/٤؛ المصباح للكفعمي: ٢٦٤، ٣١١، ٣٦١] وقوله: «سبحانك لاأحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك» [مستدرك الوسائل: ٣٢١/٤، ٣٩٧/٥؛ بحار الأنوار: ٢٣/٦٨، ١٦٩/٨٢، ١٥٨/٩٠، ٢٢٨/٩٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٥٩/١، ٧٣/١٦؛ العدد القويّة: ٢٣؛ عوالي اللآلي: ١١٣/٤؛ مصباح الشريعة: ٥٥].

١. حج: أوضح.

٢. حج (خ ل): أوليائك.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣/٣

هذا، وإنّ اللّهﷻ يقول: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[١ و٢]، وقال ـ عزّ من قائل ـ ﴿لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[٣]. فوجب على ذوي النعمة والاقتدار السعي بالجدّ في الائتمار لحالتَي الإنفاق والإظهار[٤]؛ ليفوزوا بخصائص جنّات الكريم الوهّاب[٥] بما أوجبه على نفسه بنصّ الكتاب في قوله: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ﴾[٦] ويخلصوا من سوء الحساب[٧].

---

١. الضحى/١١

٢. هامش حج: المراد بالنعمة هنا ليس الدراهم والدنانير، وإنّما هي العلوم والكمالات الإنسانيّة، التي خصّ اللّه تعالى بها أنبياءه وأولياءه ومن حذا حذوهم وسلك طريقتهم وتبع آثارهم. «منه ﷺ».

٣. آل عمران/٩٢

٤. هامش حج: والمراد أنّ طالب السرّ ـ يعني به الفلاح والوصول إلى اللّه ـ إنّما يحصل له ذلك حتّى ينفق من محبوبات ما رزقه اللّه عنده. ولهذا مدح اللّه تعالى قوماً اتّصفوا بذلك لقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ﴾ [الإنسان/٨] أي يطعمونه مع محبّتهم له. ومن هذا روي عن الحسن عليه السلام أنّه [كان] يطعم المسكين، فقيل لم لاتطعم غيره؟ فإنّه أنفع له. فقال عليه السلام: إنّي أحبّه، فأردت الإنفاق ممّا أحبّ. «منه ﷺ».

٥. هامش حج: لأنّه بواسطة حقيقة الإيمان الذي هو سبب حصول النجاة والفوز بالبقاء الأبدي؛ إذ لايحصل بدونه. «منه ﷺ».

٦. إبراهيم عليه السلام /٧

٧. هامش حج: أمّا الزيادة لأجل الشكر؛ لأنّه لاريب أنّ إظهار النعمة والإنفاق منها مستلزم لحصول شكرها. فهو تعالى وعد الشاكرين بالزيادة في الآية الكريمة، وهو لايخلف وعده. فبالضرورة يحصل للشاكر بزيادة نعمة حياةً من اللّه تعالى [و] لزم منه الخلاص من سوء الحساب بسبب فعلها، فلو لم يفعلها لكان تاركاً للواجب، وترك الواجب لاإشكال في أنّه ممّا يحاسب، فإذا فعلها خلص من ذلك. «منه ﷺ».

[سبب تأليف الكتاب]

وكنت في عنفوان غَضاضَة الشباب[1] قد اجتهدتُ في تحصيل الفضائل بالاندارج في سلك الطلّاب، بل كانت هذه سجيّتي حتّى دنا من الأجل الاقتراب وعَشعَش[2] فرخي اليوم في وكري الغراب. وكان أوّلُ ما ابتدأت فيه بالتحصيل وطلبت به لنفسي[3] التكميل علمَ الكلام الذي هو شفاء العليل وبرد[4] الغليل من مرض الجهلين وعطش الدارين، بل هو غاية الكونين وكمال الثقلين وبه النجاة من مهاوي دركات الجحيم والفوز بدرجات النعيم.

فلاحظت نفسي بالجدّ والاهتمام في تحصيله من الفضلاء الأعلام ومداومة الفكر على شرائط الانتظام ومطالعة الكتب التي خلت من أولي البصائر والأفهام، حتّى ظهرت عليَّ منه نعمة جليّة وتحلّيت من زبرجه[5] بحلية فاضلة عليّة وتمسّكت من عراه بأوثق المطالب النوريّة وصنّفت فيه ما شاع وذاع وطبّق الأقطار وملأ الأسماع من مختصرات ومطوّلات حتّى عدت أنّها من النهايات.

ثمّ لمّا ألّفت الرسالة الموسومة بـ *مسلك الأفهام في علم الكلام*، /١ أ/ جاءت رسالة عديمة المثل والنظير في اختصار اللفظ وحسن التقرير. فلمّا شاعت بين الطلّاب واشتغل بتحصيل معانيها جماعة الأصحاب، كتبت على مواضع منها

---

١. غَضاضَة الشباب: أي نَضارته وطراوته. وفي حديث عليّ عليه السلام: «هل ينتظر أهل غضاضة الشباب؟» [غرر الحكم: ١٥٨]، (لسان العرب).

٢. العَشعَش: العُشّ إذا تراكب بعضه على بعض (لسان العرب).

٣. حج: طلبته لنفس.

٤. حج: برؤ.

٥. الزبرج: الزينة والذهب. والزبرُج: هو ما له ظاهر جميل وباطن بخلافه (مجمع البحرين).

حاشية وافية سامية كافية سمّاها بعض السادة الأجلّاء والفضلاء النبلاء *النورَ المنجي من الظلام حاشيةَ مسلك الأفهام*.

فلمّا قدمتُ العِراق وحصل لي مع الأحبّة التلاق وكانت الثالثة من تلك الملاقيات لغرض تقبيل أعتاب المشاهد المشرّفات ـ على سكّانها[1] أفضل التحيّات وأكمل الصلوات ـ وكانت القدمة المباركة من مكّة المشرّفة سنة أربع وتسعين وثمانمئة من سِني الهجريّة[2] المتتالية المؤلّفة، اشتغل بقرائتها وتحصيل معانيها جماعة من أعيان الطلبة وازدحموا على استخلاص مطالبها وأسرارها ازدحامَ الغلبة، لمّا رأوه ممّا قد اشتملت عليه من المباحث العميقة والنكات الدقيقة والإشارات اللطيفة والعبارات الرصيفة[3]؛ لأنّي قد جمعتُ في أكثر مسائلها ومسالك مباحثها بين فنَّي الكلام والحكمة وطبّقتُ بينهما أحسن تطبيق وحقّقتُ مقاصد الفريقين غايةَ التحقيق.

ثمّ في كثيرٍ من المواضع وجملة من المطالب أشير بالإشارات القريبة إلى الأذهان والدلائل الظاهرة لطالب الحقّ والإيقان إلى التطبيق بين مذهب المعتزليّ وطريق الأشاعرة وأخرجتهما بحسن التقريب عن المشاقّة والمنافرة، بل وقد أومأت فيها بالإيماءات الرصينة وأملأت خزائنها من اللآلي الثمينة المتعلّقة بمباحث التوحيد وأسرار حقائق التفريد[4] على طريق الإشراقيّين من الحكماء

---

١. تش، مر: ساكنها.

٢. تش: الهجرة.

٣. حج: الرصيعة. عمل رَصيف وجواب رَصيف، أي محكم رَصين (لسان العرب).

٤. حج (خ ل): التنوير.

وأهل اللّه من صوفيّة العلماء، حتّى صارت كأنّها روضة قد امتلأت بالأزهار أو جنّة قد اشتملت على سائر الثمار أو سوق جامع لسائر الأقمشة ممّا تطلبه التجّار وتتوق[١] إليه أنفس الصغار والكِبار.

وكنت في أثناء مباحثات الأصحاب وفي أزمنة تقريراتي لتلك المعاني لجماعة الطلّاب تظهر في تلك النكات نكات وتحت حجاب المغطّيات خفيّات أحرّرها بأحسن تحرير وأبرّزها من حجاب التغطية بأملح تصوير وأشوّق نفوسهم إلى محاسنها برائق[٢] التقرير. فالتمسوا منّي أن أملي لهم تلك النكات وأظهر لبصائرهم سائر الخفيّات وأثبت بديوان الكتابة طرائف التقريرات؛ ليدوم لها الثبات ويعمّ نفعها لذوي الطلب بالجدّ ومحسني[٣] النيّات.

فأمليتُ من ذلك ما سنح حال الوقت الحاضر من الذهن القاصر والفكر المتكاثف[٤] المتناكر مع تشويش الأحوال وتقسيم الخاطر على المواضع التي سنح لهم فيها نفحات الانغماس ووسعت القدرة لاستخراجها من ظلمة الالتباس، حتّى

---

١. حج: تفوق. تاقَت نفسي إلى الشيء: نزَعَت واشتاقت. والمتوَّق: المتشهّى. وفي حديث عليّ عليه السلام: «ما لك تتوق في قُريش وتدعنا؟» (لسان العرب).

٢. حج (خ ل): بربَوات.

٣. مر، حج: بحسن.

٤. هامش حج: لأنّ لطف الفكر بلطف النفس بسبب بقائها على النورانيّة المخصوصة. وإنّما يحصل ذلك بلطف الروح التي هي مركبها. ولطف الروح إنّما يكون بالرياضات البدنيّة على جهة الاعتدال. ولمّا كان غير حاصل في ذلك الوقت للمنعة كانت الروح التي هي مبدأ الإنكار هي كثيفة لقلّة الرياضات و[كثرة التوجّه] إلى الجسمانيّات، فكثفت النفس بسبب انغماسها في الظلمانيّات. ولانحداثها مع الروح قد حصل لها التناكر والاختلاف؛ لأنّ الأمور الظلمانيّة لاتجيء على نهج واحد؛ فإنّ منها ما هو أقرب إلى النورانيّة ومنها ما هو أبعد. «منه مدّظلّه».

صار معدوداً في[1] النعَم الجليّة والفواضل العليّة والفضائل النفسانيّة. فتشوّقت نفسي إلى ضمّها مع الأصل إلى الحاشية؛ لتصير في مركز ونصاب، فتبقى حينئذٍ تذكرة لأولي الألباب ويعمّ نفعها لسائر الطلّاب. فجعلته إجابةً للأمر الإلهيّ والخطاب التكليفيّ في الأمر بالإنفاق من محبوبات الأرزاق والتحلّي والتزيّن بالنعم والفواضل الظاهرة على أيدي ذوي البصائر والهمم المتكاثرة. فسعيتُ في ذلك المطلوب وجمعتُ له ما يتمّ به الأمر المرغوب وقمتُ فيه قيام المُجِدّين وحصلتُ[2] له أهبَة[3] المستعدّين وقصدتُ بذلك انتفاع الإخوان وتذكرة القلب مع الاشتغال والنسيان.

وجعلت علامة الأصل «قوله»، وعند فراغه نبتدي بالحاشية، وعلامة هذا الزائد الثالث «أقول»، وإذا لم يتيسّر الحال للابتداء بالأصل المفضال نجعل[4] بدل «قوله» «قال»؛ ليكون الناظر لهذا الجامع[5] عارفاً بعين اليقين[6] فارقاً بحقّ اليقين بين الأصل والحاشيه والزائد المتين الفاضل المكين؛ ليجعل كلّ واحد من الثلاثة في محلّه ويعلم الواقف عليه قدره وقدر أهله. وما أحقّ هذا الجامع للجميع والمحلّ العالي المنيع أن يسمّى بـ *مُجلي مرآة المنجي*؛ لأنّه في مرتبة جمع الجمع[7] من التوحيد

---

١. حج: من.

٢. مر، حج: جعلت.

٣. الأهبَة: العُدَّة (لسان العرب).

٤. مر، حج: فجعل.

٥. حج: الجمع.

٦. حج: + و.

٧. الجمع في كلمات القوم يقابل الفرق، والفرق احتجاب عن الحقّ بالخلق؛ إذ لايرى إلّا ←

وجامع الجميع في مقامات التفريد.

[وصيّة المؤلّف]

ووصيّتي لمن وقف عليه واستضاء بنور شعاعه وانتهى إليه أن ينظره بعين الاعتبار ويطالعه مطالعةَ قويّ الافتكار ولايسارع بالردّ والإنكار إذا أشكل عليه شيء ممّا يراه من هذه[١] الأسرار، بل يحفظها عن الإذاعة ويقوم بشكر مولاها بقدر الاستطاعة؛ فإنّه قد اشتمل على لبّ الحكمة الإلهيّة ونفائس أسرار العلوم الربّانيّة وخلاصة زُبدة الوصول ونهاية مراتب الكمال المأمول. فليقم بحقّه من اطّلع عليه ويشكر الساعي والمسبّب إليه. ومن اللّه نسأل المعونة والتوفيق والهداية إلى سواء الطريق. وها أنا أشرع في المقصود متوكّلاً على الحقّ[٢] المعبود، فهو حسبي ونعم الوكيل، /١ ب/ ونعم المولى ونعم النصير.[٣]

❊

الخلق ويعدّ الحقّ غير الخلق. والجمع مشاهدة الحقّ بلاخلق وهذا مرتبة فناء السالك؛ إذ السالك حال كونه باقياً على حاله لايرى الحقّ بلاخلق. وجمع الجمع شهود الخلق قائماً بالحقّ، ومشاهدة الحقّ في جميع الموجودات. ويسمّونه أيضاً مقام بقاء اللّه والفرق بعد الجمع والفرق الثاني والصحو بعد المحو. (مفاتيح الإعجاز: ٢٧).

١. مر: ـ هذه.

٢. حج: الحيّ.

٣. مقتبس من: الأنفال/٤٠

[تفسير باء البسملة وتطبيقها بالعوالم]

قوله: بسم الله الرحمن الرحيم.

أقول: اعلم أنّ الباء هي المرتبة الأولى من العالم المعبّر عنها بالعقل الأوّل[1]، والسين يقع في المرتبة الثانية التي هي مرتبة النفس الكلّيّة المعبّر عنها باللوح المحفوظ والكتاب المبين، والميم في المرتبة الثالثة التي هي مرتبة الطبيعة الكلّيّة.

وبعض من طابق بين العالم ومراتبه الكلّيّة وبين البسملة جعل العقل الأوّل بمثابة الباء وسمّاه بعالم الجبروت، والنفس الكلّيّة بمثابة السين وسمّاها بعالم الملكوت، والطبيعة الكلّيّة بمثابة الميم وسمّاها بعالم الملك، وهو في الواقع كذلك.[2]

وقد أشار إلى ذلك الشيخ في *فتوحاته* في قوله:

---

١. هامش حج: وهو الركن الأبيض من العرش المسمّى بالدرّة البيضاء والحقيقة المحمّديّة البيضاء.

وأمّا النفس الكلّيّة فلها مرتبتان: مرتبة اللوح المحفوظ المسمّى بالدرّة الصفراء والحقيقة العلويّة العليا وشجرة طوبى وجنّة المأوى وهي الركن الأصفر. والأخرى مرتبة لوح القدر المسمّى بالدرّة الخضراء وهو الركن الأخضر ولوح العهود البرزخيّة.

وأمّا الطبيعة الكلّيّة فهو الركن الأحمر المسمّى بالدرّة الحمراء وبيد الله تعالى. «منه مدّ ظلّه».

٢. هامش حج: ولعلّ وجه الفُرقَة بين قول المصنّف وبين قول ذلك البعض هو كون المراد من باء البسملة عالم العقل على قوله، وكون مراد البعض الفُرقة بين البائين وكون الباء على ضربين: ضروريّ ومعنويّ. وفيه وجه آخر، فافهم. «نوري مدّ ظلّه».

الباء أنواع ثلاثة: شكل الباء ونقطتها والحركة، فصار فيها العوالم الثلاثة. فالباء ملكوته والنقطة جبروته[١] والحركة شهادته وملكه[٢]. والألف المحذوفة التي هي بدل منها هي حقيقته القائم بها الكلّ[٣]، واحتجب رحمةً منه[٤] بالنقطة التي تحت الباء.[٥]

وتميم مراتب العالم إجمالاً بأن نجعل[٦] لفظة اللّه بمنزلة عالم الجبروت؛ لأنّه مظهره، ولفظة الرحمن بمنزلة عالم الملكوت؛ لأنّه مظهره، ولفظة الرحيم بمنزلة عالم الملك؛ لأنّه مظهره. فتمّ ترتيب العالم و[٧] تكون البسملة جامعة لترتيبه

---

١. هامش تش، مر، حج: إنّما كانت النقطة عالم الجبروت، لأنّ بها تميّزت الباء عن باقي الحروف. فهي بالنسبة إليها كالعقل، وهي بالنسبة إليها كالنفس. فلهذا كانت النقطة مقام عالم الجبروت والباء مقام عالم الملكوت.

إن شئت فقل: إنّ النقطة منه جميع الحروف؛ لأنّها هي الألف الذي أشبه بالباء وتميّزت الباء به، فكانت أوّل المبدأ للوجود. فالباء المتميّزة بالنقطة التي هي في مقام الألف هي أوّل ما ظهر في عالم الكون. فوجب أن يكون في مقام العقل الأوّل، فكانت في أوّل المراتب التي في مقام عالم الجبروت. «منه قدّس سرّه».

٢. مص: فالباء ملكوتيّة والنقطة جبروتيّة والحركة شهاديّة ملكيّة.

٣. مص: حقيقة القائم بالكلّ تعالى.

٤. هامش تش، مر، حج: لأنّه لو ظهرت تلك الحقيقة لاحترقت أنوارها ما انتهت إليه من خلقه، كما جاء في الحديث. [إشارة إلى ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ للّه سبعين حجاباً (وفي رواية أخرى سبعمئة حجاب وفي أخرى سبعين ألف حجاباً) من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لاحترقت سُبُحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه». عوالي اللآلي: ١٠٦/٤] وسيأتي بيانه. «منه قدّس سرّه».

٥. الفتوحات المكيّة: ١٠٢/١

٦. حج: يجعل.

٧. هامش حج: في النسخ التي رأينا بالواو إلّا هذه النسخة. فعلى نسخة الواو يكون عطفاً على قوله «فتمّ»؛ ليكون المجموع ... للفاء التفريعيّ، واحتمال الاستيناف غير بعيد كما يؤيّده ←

مرّتين[1]؛ لأنّ لفظة اللّه إشارة إلى الذات المستغنية عن الكلّ الفيّاضة على الكلّ، ولفظة الرحمن إشارة إلى الرحمة المبدئيّة الامتنانيّة التي هي الإيجاد من العدم والإظهار من الخفاء والإنشاء بحكم الاختراع والإبداع؛ لأنّ الكلّ من الرحمن وتجلّياته بصور المظاهر المختلفة وفيضانه بصور المجالي المتنوّعة المعبّر عن الكلّ بالنفَس الرحمانيّ[2] وآثاره، ولفظة الرحيم إشارة إلى الرحمة المنتهائيّة التي هي الإفناء[3] في الوجود العارض والإيصال إلى الوجود الحقيقيّ الأبديّ الدائم رحمةً منه.

وإن قلت: فخلق السماوات والأرض في ستّة أيّام، والمراتب المشار إليها ثلاثة؛ **قلنا**: هذه الثلاثة مع الثلاثة الأولى هي ستّة؛ لأنّ الثلاثة التي في الباء والسين والميم والثلاثة التي في اللّه والرحمن والرحيم هي الستّة. فالثلاثة الأولى بمنزلة البواطن والثلاثة الثانية بمنزلة الظواهر الشامل لهما الملك والملكوت، والغيب والشهادة.

وهذه المظاهر مقتضى مراتب الأسماء والصفات والأفعال المرتّبة[4] على الملك والملكوت والجبروت؛ لأنّ عالم الأسماء مخصوص بالجبروت؛ لأنّه مظهر

نسخة الواو. والأظهر هو الأوّل، ولكلّ وجهة، فلاتغفل. «نوريّ مدّظلّه».

١. هامش مر: وعلى قول صاحب *الفتوحات* ثلاث، إذا ضمّمناه إلى المرّتين الأخريَين. «منه مدّظلّه».

٢. هامش مر، حج: النفَس الرحمانيّ هو الوجود الإضافيّ بحقيقته المتكثّرة بصور المعانيّ التي هي الأعيان وأحوالها من الحضرة الواحديّة. «منه مدّظلّه».

٣. تش: فناء.

٤. مر، حج: المترتّبة.

الذات، وعالم الصفات مخصوص بالملكوت؛ لأنّه مظهر الصفات، وعالم الأفعال مخصوص بالملك؛ لأنّه مظهر الأفعال. والثلاثة مع الثلاثة تكون ستّة. فالباء في «بسم اللّه» باء المبدئيّة، والسين سين الوسطيّة، والميم ميم المنتهائيّة. وكذلك ترتيب الخلق والمكلّفين من ذوي العقول وغيرهم.

ويطلق على الجبروت أنّه في صدد المبدئيّة من حيث الظهور والنزول وفي صدد المبدئية من حيث الصعود والعروج[١]، وعلى الملكوت أنّه في صدد الوسطيّة من حيث الظهور والنزول وفي صدد الوسطيّة من حيث الصعود والعروج، وعلى الملك أنّه في صدد المنتهائيّة من حيث الظهور والنزول وفي صدد المنتهائيّة من حيث الصعود والعروج[٢]، ﴿ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[٣].

ويحصل ترتيب آخر وهو مراتب عالم الأفلاك التسعة؛ لأنّ الباء والنقطة والحركة ثلاثة بإزاء عالم الذات وعالم الصفات وعالم الأفعال، والباء والسين والميم بإزاء الجبروت والملكوت والملك، واللّه والرحمن والرحيم بإزاء المواليد الثلاثة: الحَيَوان والنبات والمعدِن، والمجموع تسعة.

فالثلاثة الموافقة لحروف «بسم»: عالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك.

---

١. هامش حج: كون الجبروت كذلك لأنّه عقل الكلّ وهو كلّ العقول، مأمور بالإقبال والإدبار، فافهم. «نوري قدّس سرّه».

٢. هامش حج: وأمّا كون الملكوت ـ وهي النفس الكلّيّة ـ في صدد الوسطيّة مطلقاً فهو ظاهر غير خفيّ. وأمّا كون الملك في صدد المنتهائيّة نزولاً فظاهر أيضاً. وأمّا صعوداً فلكون عالم الملك متحرّكاً بالحركة الجوهريّة الاستكماليّة. «نوري قدّس سرّه».

٣. الأنعام/٩٦؛ يس/٣٨؛ فصّلت/١٢

وإن قلت: عالم العقول وعالم النفوس وعالم الأجسام جاز.

وإن قلت: عالم الغيب وعالم الباطن وعالم الظاهر صحّ.

وإن قلت: الحضرة الأحديّة والحضرة الواحديّة[1] والحضرة الربوبيّة فحسن.

وإن قلت: حضرة الواحديّة وحضرة الربوبيّة[2] وحضرة الكونيّة فجيّد.

وإن قلت: حضرة الولاية وحضرة النبوّة وحضرة الرسالة فأحسن.

وإن قلت: عالم الذات وعالم الصفات وعالم الأفعال أصبتَ[3].

وإن قلت: جنّة الذات وجنّة الصفات وجنّة الأفعال فلابأس[4].

وإن قلت: التوحيد الوجوديّ والتوحيد الصفاتيّ والتوحيد الأفعاليّ صدقتَ.

وإن قلت: الحقيقة والطريقة والشريعة وصلتَ.

وأمّا المراتب الستّة الموافقة للحروف الثلاثة والكلمات الثلاثة:

---

١. هامش حج: أي حضرة الألوهيّة المعبوديّة، فلاتغفل. «نوري قدّس سرّه».

٢. هامش حج: يعني بحسب منزلة المظهريّة. «نوري قدّس سرّه».

٣. هامش حج: كما هو مظهر الذات، بحيث يكون دالاً على الذات ومظهراً لتجلّيها فيه. وهي ذوات العالم كلّها؛ فإنّها مظاهر ذاته لتجلّيها في كلّ واحد منها. فهي كالمرآة التي يشاهد فيها ذاته.

وعالم الصفات هو كلّها وكلّ ما هو مظهر صفاته ومَجلى مجاليها، التي تظهر حقائقها فيها، وهو يمنع الأعراض وهو الصفات القائمة لذات هذه العوالم؛ فإنّها مجالي ومرائي تتجلّى فيها صفاته وتظهر منها بواسطتها وتشاهد في مراتبها.

وعالم الأفعال كلّ ما هو مظهر الأفعال ومجالي ظهورها من جميع الأفعال الحاصلة من تلك العوالم؛ فإنّها معه أيضاً مجالي ومرائي لتتجلّى فيها أفعال العقول. «منه قدّس سرّه».

٤. هامش حج: كلّ ذلك إنّما هو بالنظر إليه سير السائر إلى اللّه، وكذلك اعتبار عالم الذات وعالم الصفات وعالم الأفعال في قسميه من الاستبصار، فلاتغفل. «نوري قدّس سرّه».

فأوّلها: مرتبة الذات وهي حضرة الوجود المطلق /٢ أ/ الصرف.

وثانيها: مرتبة الحضرة الواحديّة وهي الحضرة الأسمائيّة.

وثالثها: مرتبة الأرواح المجرّدة وهي عالم العقول والجبروت.

ورابعها: مرتبة النفوس العاقلة وهي عالم المثال والملكوت.

وخامسها: مرتبة عالم الملك وعالم الشهادة.

وسادسها: مرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل الذي هو مَجلى[١] الجميع وصورة جمعيّة الكلّ.

وبعبارة أخرى[٢] ذكرها الشيخ في *فتوحاته*[٣]: جنس الملَك وجنس الجنّ وجنس المعادن وجنس النبات وجنس الحيوان وجنس الإنسان[٤].

وبعبارة أخرى: العالم جامع للجبروت[٥] والملكوت والملك، وهذه المراتب حصلت في هذه الأيّام الستّة، فتكوّن حينئذٍ كلّ مرتبة منها في ستّة أيّام وتحصل منها ثمانية عشر مرتبة. وهذه المراتب يجوز أن يشتمل كلّ كلّيّ منها على ألف جزئيّ وأكثر، فيكون العالم ثمانية عشر ألف عالم على عدد حروف البسملة، وتكون تتمّتها بالإنسان الجامع الذي هو آخر العوالم المتمّم لتسعة عشر على عدد حروفها. والكلّ راجع إلى الثلاثة الأولى: الجبروت والملك والملكوت بإزاء

---

١. حج: محلّ.

٢. حج (خ ل): ثانية.

٣. الفتوحات المكيّة: ١٣٧/١

٤. هامش حج: مراده من جنس الإنسان الإنسانُ البشريّ، لاالإنسان الجامع، فلاتغفل. «نوري قدّس سرّه».

٥. مر: الجبروت.

حروف بسم. وبالحقيقة[١] يرجع إلى العالمين اللذين هما بإزاء السين والميم: عالم الباطن والظاهر، والغيب والشهادة، والأمر والخلق، والروحانيّ والجسمانيّ، والنورانيّ والظلمانيّ؛ لأنّ الباء حيث هو للابتداء فهو الصادر منه هذين العالمين.[٢]

ومن هذا قال الحكيم: إنّ اللّه تعالى صدر منه العقل الأوّل وصدر الكلّ من العقل الأوّل، بناءً على أن لايصدر من الواحد إلّا الواحد. والمتكلّم حيث قال: أوّل ما خلق اللّه جوهرة نظر إليها نظر الهيبة[٣]، فذابت فصار نصفها ماءً[٤] ونصفها

---

١. هامش حج: كأنّه أراد أنّ منزلة الصادر الأوّل من العالم كان منزلة المادّة. ومادّة الشيء بما هي مادّة الشيء وقوّته ليس بذلك الشيء. فمادّة العالم بما هي مادّته ليس من العالم. والعالم إنّما هو الذي يخلو منه، فافهم. فعلى هذا العبارة قوله «والأمر والخلق» لم يقع هاهنا بموقعه، فلاتغفل. «نوري قدّس سرّه».

٢. راجع: المقدّمات من نصّ النصوص: ٦٠، ٣٠٨

٣. إنّ في التوراة في أوّل السفر الأوّل كلاماً يناسب هذا، وهو أنّ اللّه تعالى خلق جوهراً فنظر إليه نظرَ الهيبة، فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع من ذلك الماء بخار كالدخان، فخلق منه السماوات، وظهر على وجه ذلك الماء زبد، فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٥/١؛ بحار الأنوار: ٣٦٢/٥٤).

٤. هامش تش، مر، حج: وإلى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة المبدأ في قوله:

ثمّ أنشأ فتق الأجواء وشقّ الأرجاء وسكائك الهواء. فأجاز [نهج البلاغة: فأجري] فيها ماء متلاطماً طيّاره، متراكماً زخّاره. حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة. فأمرها بردّه وسلّطها على شدّه وقرنها إلى حدّه. الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق. ثمّ أنشأ ـ سبحانه ـ ريحاً اعتقم مهبّها وأدام مربّها وأعصف مجراها وأبعد منشاها. فأمرها بتصفيق الماء الزخّار وإثارة موج البحار. فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء. تردّ أوّله إلى آخره وساجيه إلى مائره، حتّى عبّ عبابه ورمى بالزبد ركامه. فرفعه في هواء منفتق وجوّ منفهق، فسوّى منه سبع سماوات (إلى آخر الكلام).

[بحار الأنوار: ١٧٦/٥٤، ١٧٩، ١٨١، ٣٠٢/٧٤؛ نهج البلاغة: ٤٠؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي ←

ناراً، فخلق اللّه[١] من الماء الأجسام ومن النار الأرواح[٢]. والكلّ عند التحقيق متطابق؛ إذ المراد واحد والعبارات مختلفة:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير[٣]

وأمّا التسعة فهو تطبيقها بالأفلاك التسعة من المحدّد المحيط إلى النقطة المركزيّة الأرضيّة. وذلك لأنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت أنّ الوجود وقع على ترتيب الأعداد ونهاية مراتبه تسعة؛ لأنّ كلّ ما يزيد من الأعداد من الواحد إلى التسعة فإنّه إذا وصل إلى العشرة رجع إلى الآحاد[٤].

[تطبيق مراتب العدد بالعوالم]

فذكر[٥] صاحب إخوان الصفاء في كتابه، فقال:

> إنّ العدد كما نشأ من تكرار الواحد وتزايده، كذلك من فيض البارئ تعالى[٦] وجود إنعامه نشأت الخلائق وتمّت. فكما أن الاثنين أوّل عدد نشأ من تكرار الواحد، كذلك العقل هو أوّل موجود فاض من الجود[٧]. وكما أنّ الثلاثة

الحديد: ٨٣/١] «منه ﷺ».

١. مر، حج: ـ اللّه.

٢. هامش حج: اعلم أنّ كلام أمير المؤمنين إنّما هو في خلق العالم الجسمانيّ لاغير، وما ذكره الحكيم والمتكلّم إنّما هو في خلق العالم كلّه، جسمانيّة وروحانيّة. «منه ﷺ».

٣. مر: ذلك الجمال مشير.

٤. هامش حج: كما يقال عشرة وعشرون وثلاثون إلى تسعين، ثمّ يبتدأ من المئة إلى تسعمئة، ثمّ من الألف وهكذا.

٥. حج: وقد ذكر.

٦. هامش حج: يعني الفيض المقدّس، المعبّر عنه بكلمة كُن المسمّى بالنفس الرحمانيّ. «نوري ﷺ».

٧. مر: الوجود؛ مص: وجود البارئ ـ عزّ وجلّ ـ

ترتّبت بعد الاثنين[١] كذلك النفس ترتّبت بعد العقل. وكما أنّ الأربعة ترتّبت بعد الثلاثة كذلك الطبيعة[٢] ترتّبت بعد النفس. وكما أنّ الخمسة ترتّبت بعد الأربعة كذلك الهيولى[٣] ترتّبت بعد الطبيعة. وكما أنّ الستّة ترتّبت بعد الخمسة كذلك الجسم ترتّب بعد الهيولى. وكما أنّ السبعة ترتّبت بعد الستّة كذلك الفلك الأعلى ترتّب بعد الجسم. وكما أن الثمانية ترتّبت بعد السبعة كذلك الأركان ترتّبت بعد الفلك. وكما أنّ التسعة ترتّبت بعد الثمانية كذلك المولّدات الثلاثة تولّدت بعد الأركان. وكما أنّ التسعة آخر مرتبة الآحاد كذلك المولّدات آخر مرتبة الموجودات الكلّيّات وهي المعادن والنبات والحيوان. فأمّا المعادن فكالعشرات والنبات كالمئات والحيوان كالألوف والمزاج كالواحد.[٤]

[النفس الرحمانيّ في كلام الشيخ الأكبر]

وأشار الشيخ في *فتوحاته* إلى ما هو أحسن وأبلغ من هذا فقال:

العلم العيسويّ هو علم الحروف، ولهذا أعطي النفخ[٥] وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة[٦]. فإذا /٢ ب/ انقطع الهواء في طريق

---

١. هامش حج: على أن لايكون الواحد من الأعداد ويكون إلى العشرة من مراتب الأعداد المفردة؛ ليكون تلك المراتب من الاثنين إلى العشرة تسع مراتب من العدد، كما يدلّ عليه قوله: «فإنّه إذا وصل إلى العشرة رجع إلى الآحاد». يعني إذا وصل أعداد المفرد إليها مثل [الواحد] ويكون بعدها مركّباً منها ومن الواحد مثل أحد عشر وغيره، كما لايخفى. «نوري مُدّ ظِلُّه».

٢. مص: هيولى (وكذا ما يليه).

٣. مص: الطبيعة (وكذا ما يليه).

٤. رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء: ١٨١/٣

٥. تش، مر: النفح (وكذا ما يليه).

٦. هامش حج: هذا نظير لوجوده الانبساطيّ في هياكل الموجودات، وهو مرتبة الهواء الخارج من القلب وينقطع في الخارج الحروف بها. وهذا هو الوجود الانبساطيّ ناشٍ من جود الحقّ الذي يسمّى النفس الرحمانيّ وهو بمنزلة الأمر النازل من مقام الروح، ويكتسي ←

خروجه إلى فم الجسد سمّي موضع انقطاعه حرفاً، فظهرت به أعيان الحروف[١]. فلمّا تألّفت ظهرت الحياة الحسّيّة في المعاني وهو أوّل ما ظهر من الحضرة الإلهيّة للعالم، وإن لم يكن للأعيان في حال عدمها شيء من النسب إلّا السمع وكانت الأعيان مستعدّة في ذواتها[٢] في حال عدمها لقبول الأمر الإلهيّ إذا ورد عليها بالوجود[٣]. فلمّا أراد بها الوجود قال لها كُن فتكوّنت وظهرت في أعيانها[٤].

فكان الكلام الإلهيّ أوّل شيء أدركته من اللّه تعالى بالكلام الذي يليق به. فأوّل كلمة تركّبت كلمة كُن وهي مركّبة من كاف، واو، نون[٥ و٦]، وكلّ حرف من ثلاثة، فظهرت التسعة التي أصلها الثلاثة[٧]، فهي أوّل الأفراد. وانتهت بسائط العدد بوجود التسعة من كُن. فظهر بـ«كُن» عين المعدود والعدد. ومن هذا كان تركيب المقدّمات من ثلاثة؛ فإنّ الواحد يتكرّر فيصير ثلاثة، وعن الفرد وجد الكون لاالواحد.

بكسوة الحروف بتوسّط الهواء المسمّى بالنفخ.

١. هامش حج: أي شأن عيسى؛ لغلبة روحانيّته وانكشاف الموجودات التي مندرجة في أسمائه وصفاته العليا، التي هي بالنسبة إلى كتاب عالم الإمكان بمنزلة الحروف.

٢. مر: ذاتها.

٣. حج: أورد عليها الوجود.

٤. هامش تش، مر، حج: وإلى هذا أشار الشيخ كمال الدين ميثم البحرانيّ في شرح *نهج البلاغة* [١٣٩/١] ناقلاً عن الحكيم الفاضل فيلوبونس، فإنّه قال في كتابه المسمّى بـ*جامع العلل*: «إنّ أوّل ما أراد اللّه تعالى خلق الخلق قال له: كن كذا، فكان أوّل كلمة. فأوّل الحديث كلمة اللّه المُطاعة التي كانت بها الحركة» (إلى آخر الكلام). «منه قدّس سرّه».

٥. هامش تش، حج: لأنّ أصلها «كوني» أي صيري وجوداً؛ لأنّ الكون هو الوجود. فلمّا كانت الواو من حروف العلّة وحروف العلّة تسقط بالجازم سقطت الواو بالأمر، فصارت «كُن». «منه قدّس سرّه».

٦. حج: كاف وواو ونون.

٧. هامش حج: كون لفظة «آدم» على ثلاثة أحرف يشهد لذلك، كما أشير في الحاشية. «منه قدّس سرّه».

وقد عرفنا الحقّ أنّ سبب الحياة في صور المولّدات إنّما هو النفخ الإلهيّ بقوله: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾[١]. وهو النفس الذي أحيا اللّه به الإيمان فأظهره، حيث قال صلى الله عليه وآله: «إنّ نَفَس الرحمن يأتيني من قِبَل اليمن[٢]، فحيّيت بذلك النفس الرحمانيّ صورة الإيمان»[٣] في قلوب المؤمنين وصورة الأحكام المشروعة. فأعطي عيسى عليه السلام هذا النفخ الإلهيّ، فكان ينفخ في الصورة[٤] الميّتة في القبر أو في الطير الذي صوّره من الطين، فيقوم[٥] حيّاً بإذن الأمر الإلهيّ الساري في تلك النفخة وفي ذلك الهواء. فلولا سريان الإذن الإلهيّ لَما حصلت حياة في صورة أصلاً. فمن نَفَس الرحمن صار العلم العيسويّ[٦]. وكان يُحيي الموتى بنفخه وكان انتهاؤه إلى الصور المنفوخ فيها. وذلك هو الحظّ الذي لكلّ موجود من اللّه وبه يصل إليه إذا صارت إليه الأمور كلّها[٧].

---

١. الحجر/٢٩؛ ص/٧٢

٢. هامش تش، مر: كأنّه أشار عليه السلام بذلك إلى النصرة التي تأيّد به الإيمان حتّى ظهر أنّ ما أتى عليه صلى الله عليه وآله من نفس الرحمن الذي ظهر في أهل اليمن. ولهم كان النصرة للدين، وظهور أمر محمّد صلى الله عليه وآله كان بسبب بيعتهم له في ليلة عقبة منى. وكانت الأنصار من قبيلة اليمن؛ لأنّهم كانوا من قبيلة الأوس والخزرج اللذين هم قبيلة من وُلد قحطان بن يعرب [والصحيح قحطان بن عابر، كما في كنز الفوائد: ١٢٧/٢]. «منه قدّس سرّه».

٣. عوالي اللآلي: ٩٧/٤. ومثله قوله صلى الله عليه وآله: «إنّي لأجد نفس الرحمن يأتيني من قِبَل اليمن» (عوالي اللآلي: ٥١/١)، وأيضاً قوله صلى الله عليه وآله: «إنّي لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن». (مجموعة ورّام: ١٥٤/١).

٤. حج: الصور.

٥. مر، حج: فيكون.

٦. هامش حج: النفس الرحمانيّ هو الحقيقة المحمّديّة المسمّاة بحقيقة حقائق الأشياء كلّها وهي حقيقة الألوهيّة الأولى الفائضة عن حضرة الذات أوّلاً وبالذات؛ فإنّها الخليقة وروح القُدُس الأعلى. «نوري قدّس سرّه».

٧. هامش مر: ومن هذا قال بعض أهل التحقيق [وهو السيّد حيدر الآمليّ في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٤٤] من هذه الطريقة:

وإذا تحلّل الإنسان في معراجه إلى ربّه وأخذ كلّ[1] منه في طريق ما يناسبه، لم يبق فيه إلّا هذا السرّ الذي عنده من اللّه[2]. فلايراه إلّا به ولايسمع كلامه إلّا به، وأنّه يتعالى ويتقدّس من أن يدرك إلّا به. وإذا رجع الشخص من هذا المشهد وتركّبت صورته التي تحلّلت في عروجه وردّ العالم إليه جميع ما كان أخذه منه ممّا يناسبه ـ فإنّ كلّ عالم لايتعدّى جنسه ـ فاجتمع الكلّ علّى هذا السرّ الإلهيّ واشتمل عليه وبه سبّحت الصورة بحمده وحمّدت ربّها؛ إذ لايحمّده سواه. ولو حمّدته الصورة من حيث هي لا من حيث هذا السرّ لم يظهر الفضل الإلهيّ والامتنان على هذه الصورة، وقد ثبت له الامتنان[3] على جميع الخلائق. فثبت أنّ الذي كان من المخلوق للّه[4] من التعظيم والثناء إنّما كان من ذلك السرّ الإلهيّ[5]. ففي كلّ شيء من روحه وليس شيء فيه منه. فالحقّ هو الذي حمّد نفسه وسبّح نفسه[6].

اعلم أنّ اتّصال إمداد الوجود [مص: إيصال إمداد الجود] من نفس الرحمن إلى كلّ ممكن موجود؛ لانعدامه بذاته مع قطع النظر عن موجده وفيضان الوجود عليه منه على التوالي حتّى يكون في كلّ آن خلقاً جديداً؛ لاختلاف نسب الوجود إليه مع الآنات واستمرار عدمه في ذاته، وذلك هو المسمّى بالخلق الجديد. «منه قدّس سرّه».

١. مص: + كون.

٢. هامش تش، مر: المعراج قد يكون صوريّاً وقد يكون معنويّاً. فالمعراج الصوريّ هو عروج الروح إلى محلّها الأصليّ عند التحلّل للتركيب المزاجيّ وتلاشى البسائط ورجوع كلّ منها إلى مركزه. وأمّا العروج المعنويّ فهو عند تحلّل القوى الجسمانيّة العائقة للنفس عن الالتفات إلى الجانب الأعلى مع التركيب المزاجيّ بحاله. «منه قدّس سرّه».

٣. مر، حج: الامتنان له.

٤. مر: ـ للّه.

٥. هامش مر، حج: يدلّ عليه قول داوود عليه السلام لمّا قال له الحقّ تعالى: اشكر لي يا داوود. فقال: أنّى آتي بشكرك وشكري لك من نعمك؟ فقال: يا داوود! كفاك بذلك شكراً إذا [حج: إن] اعترفت بأنّ شكرك من نعمتي. «منه قدّس سرّه».

٦. هامش تش، مر: لأنّه منه، فمرجعه إليه. وإلى هذا أشار بعضهم بقوله:

←

وما كان من جزاء إلهيّ[1] لهذه الصورة عند ذلك التحميد والتسبيح فمن باب المنّة لا من باب الاستحقاق[2]. فإن جعل الحقّ له استحقاقاً فمن حيث إنّه أوجب على نفسه. فالكلمات[3] عن الحروف[4] والحروف عن الهواء والهواء عن النفس الرحمانيّ[5]. وبالأسماء تظهر الآثار في الأكوان وإليها ينتهي العلم العيسويّ.

[حياة الأرواح الذاتيّة]

واعلم[6] أنّ حياة الأرواح حياة ذاتيّة[7]، ولهذا يكون كلّ ذي روح حيّاً

لقد كنت دهراً قبل أن يكشف الغطاء	أخال كأنّي ذاكر لك شاكر
فلمّا أضاء الليل أصبحت عارفاً	بأنّك مذكور وذكر وذاكر

[شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٦٠٨/٢، جامع الأسرار: ١٣٢؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ١٢٩، ٧٢٢]. «منه قدّس سرّه».

١. حج: الجزاء الإلهيّ.

٢. هامش تش، مر: وسيظهر هذا بقوله تعالى: ﴿**يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لاتَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللّه يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلإيمانِ**﴾ [الحجرات/١٧]. ومثل هذا في القرآن والسنّة كثير. «منه قدّس سرّه».

٣. هامش حج: أي الكلمات المعروفة وكذلك الحروف والهواء هاهنا. «منه قدّس سرّه».

٤. هامش تش، مر، حج: يريد أنّ الأسماء المركّبة عن الحروف يظهر لها آثار في الأكوان العنصريّة، بل قد ترقى بها إلى استخدام الأرواح العلويّة، كما يظهر في علم الحروف الذي هو تخريج القوى العالية بالقوى السافلة ليظهر منها آثار غريبة. فالآثار في الحقيقة لتلك الأسماء المركّبة عن الحروف الحاصلة عن الهواء الحاصل عن النفس الرحمانيّ. فالتأثير بالحقيقة للنفس الرحمانيّ ولامؤثّر في الكون إلّا هو. فالعلم العيسويّ الذي هو علم الحروف ينتهي إلى هذه المرتبة. فالتأثير الحاصل منه كلّه من اللّه تعالى. «منه قدّس سرّه».

٥. هامش حج: تلك النفس المسمّاة بباب اللّه العليا هي العلويّة العليا المعبّر عنه بالرحمة الرحيميّة، فافهم. «نوري قدّس سرّه».

٦. حج (خ ل): أقول: واعلم.

٧. هامش حج: إشارة إلى رجوع عالم الأرواح إلى عالم البرزخ وعالم الحسّ، فافهم. «نوري قدّس سرّه».

بروحه. ولمّا علم السامريّ بذلك حين أبصر جبرئيل عليه السلام وعلم أنّ روحه عين ذاته وأنّ حياته ذاتيّة، علم أنّه لايطأ موضعاً إلّا حيي ذلك الموضع لمباشرة تلك الصورة الممثّله إيّاه، وأخذ من أثره قبضة وصاغ العجل وصوّره ونبذ فيه تلك القبضة فخار العِجل[١].

ولمّا كان عيسى عليه السلام روحاً كما سمّاه اللّه تعالى وأنشأه روحاً في صورة إنسان أنشأ جبرئيل عليه السلام في صورة أعرابيّ غير ثابته كان يُحيي الموتى بمجرّد النفخ، ثمّ أيّده بروح /٣ أ/ القدس، فهو روح مؤيّد بروح طاهرة من دنس الأكوان. والأصل في هذا الحيّ الأزليّ عين الحياة الأبديّة، وإنّما ميّز الطرف[٢] ـ أعني الأزل والأبد ـ بالعالم وحدوثه الحيّ. وهذا العلم هو المتعلّق بطول العالم الروحانيّ وهو عالم المعاني والأمر، ويتعلّق بعرض العالم الجسمانيّ وهو عالم الخلق والطبيعة والأجسام[٣]. والكلّ للّه: **﴿ألا لَهُ الْخَلْقُ وَالأمْرُ﴾**[٤]، **﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أمْرِ رَبّي﴾**[٥]، **﴿تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ﴾**[٦].

---

١. العِجل: ولد البقرة؛ لتصوّر عَجَلتها التي تعدم منه إذا صار ثوراً (المفردات).

٢. مص: الطرفين.

٣. هامش حج: أراد بطول العالم أنّ إشراقاته الحاصلة من بعض أفراده على بعض إنّما هو باعتبار السلسلة الطوليّة، كلّ أدنى منها يستفيد من الأعلى الإشراق والظهور والعقل والروح. فكان كلّ سابق علّة في لاحقه، وإن كان الإشراق الحقيقيّ في الكلّ من نور الأنوار، إلّا أنّ المحدود الحاصل من أفراده موقوف على مقابلة كلّ واحد قديماً فوقه، فيكون تلك الإفاضة مشروطة بتلك المقابلة.

فكان وصول المبدأ له طويلاً حاصلاً مبتدأ، فبدأ من العقل الأوّل حتّى ينتهي إلى النفس على ترتّب العقول، فينتهي إلى أفرادها على الترتّب حصل أصل بالعالم الجسمانيّ، ومنه يصير العنصر عرضيّاً، يعني أنه غير مرتّب بالنسبة إلى عالم الأجسام؛ لتساويها بالنسبة إلى إشراق عالم المعاني عليها. «منه قدس سره».

٤. الأعراف/٥٤

٥. الإسراء/٨٥

٦. الأعراف/٥٤

[طول الحروف وعرضها]

وهذا كان علم الحسين بن منصور الحلّاج. فإذا سمعت أحداً من إخوان هذه الطريقة يتكلّم في الحروف، فيقول إنّ الحرف الفلانيّ طوله كذا ذراعاً أو شبراً أو عرضه كذا ـ كالحلّاج وغيره ـ فإنّه يريد بالطول فعله في عالم الأرواح وبالعرض فعله في عالم الأجسام، ذلك المقدار المذكور[١]. وهذا اصطلاح وضعه الحلّاج. فمن علم من المحقّقين «كُن» فقد علِم العلم العيسويّ ومن أوجد بهمّته شيئاً من الكائنات فما هو إلّا من هذا العلم.

ولمّا كانت التسعة ظهرت في حقيقة هذه الثلاثة الأحرف، ظهر عنها من المعدودات التسعة الأفلاك والحركات. فبمجموع[٢] التسعة الأفلاك ومسير[٣] كواكبها وجدت الدنيا وما فيها، كما أنّها أيضاً تخرب بحركاتها. وبحركة الأعلى من هذه التسعة وجدت الجنّة بما فيها، وعند حركة ذلك الأعلى يتكوّن ما في الجنّة، وبحركه الثاني الذي يلي الأعلى وجدت النار بما فيها والبعث والقيامة والحشر والنشر.[٤]

هذا آخر كلامه، والغرض من نقله اطّلاعك به على أسرار كثيرة.

[جميع العوالم مظاهر أسمائه تعالى]

وعرفت ترتيب البسملة على التسعة بعد أن عرفت سرّ ترتيبها[٥] على الثلاثة وعلى الستّة؛ فإنّ اشتمالها على التسعة أعلى من اشتمالها على غيرها ممّا عرفتها.

وقد عرفت أيضاً أنّ التسعة هي الحركة والنقطة والألف المندرج تحت الباء

---

١. مص: + الذي يميّزه به.

٢. مص: وبحركات مجموع.

٣. مر: بسير.

٤. الفتوحات المكيّة: ١٦٨/١

٥. مر: ترتّبها.

والباء والسين والميم والله والرحمن والرحيم. وتقوم منها تسعة مع تسعة؛ لأنّها في الحقيقة ثمانية عشر حرفاً، فتكون التسعة منها بإزاء عالم الظاهر المعبّر عنه بالملك، والتسعة الأخرى بإزاء العالم الباطن المعبّر عنه بالملكوت، ويكون الموجود الأوّل في صدور هذين العالمين بصدد الباء[١] وهذين العالمين بصدد السين والميم، والتسعة عشر بزيادة على[٢] هذه الأحرف. فهي الصورة الجامعة لهذه كلّها التي هي الإنسانيّة.

فالملك بمثابة القشر من اللوز، والملكوت بمثابة اللبّ، والجبروت بمثابة الدهن، والكلّ واحد. وكذلك العالم؛ فإنّ هذه العوالم كلّها بمثابة لوزة واحدة جامعة لهذه المراتب المسمّى بالإنسان الكبير؛ لقولهم: العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير؛ فإنّه جامع لجميع ذلك. والملك غير منفكّ عن الملكوت كالقشر عن اللبّ، والملكوت لاينفكّ عن الجبروت كالدهن عن اللبّ، وكذلك الإنسان الصغير؛ فإنّ جسده بمثابة الملك، ونفسه الحيوانيّة بمثابة الملكوت، وروحه المجرّد بمثابة الجبروت.

وإذا تقرّر هذا، فالألف الصوريّ كما اختفى في الباء، فالألف المعنويّ الحقيقيّ اختفى أيضاً في الباء الحقيقيّ الذي هو النفَس الأولى[٣]؛ لقولهﷺ: «[إنّ

---

١. هامش حج: يعني الابتداء أي الإنشاء والمبدئيّة. الإيجاد للسين والميم، والسين في صدد المبتدائيّة في القوسين، والميم في صدد المنتهائيّة فيهما، كما مرّ. «نوريقدّس سرّه».

٢. مر، حج، حج (خ ل): ـ على.

٣. هامش حج: أمّا كون الباء الحقيقيّ النفس الأولى ـ كما هو المقصود من كلامه هاهنا ـ فكأنّه أراد من الباء هاهنا الوجود الثاني، المعبّر عنه بالمقام الثاني لحقيقة الوجود وبالأزل الثاني وبصبح الأزل، والموجود الثاني بهذا المعنى هو بعينه نفس الألف المطلقة المعروفة ←

اللّه تعالى] خلق آدم على صورته»[١ و٢] ولقوله [تعالى]: «لايسعني أرضي ولاسمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[٣]؛ لأنّ الباء صورة الألف مع تقيّد وتميّز. وذلك لأنّ اللّه دالّ على ذاته التي هي جامعة جميع الأسماء، والرحمن على صفاته التي هي أعظم الصفات العلّية وأسمائه الصفاتيّة، والرحيم على أفعاله المحكمة وأسمائه الأفعاليّة. وليس شيء من أسمائه بخارج عن هذه الثلاثة، وتكون أسماؤه منحصرة في الثلاثة، كما انحصر العالم في المراتب الثلاثة؛ لانحصار الأسماء في المراتب الثلاثة؛ لأنّ العالم مظاهر أسمائه وصفاته وأفعاله كما قيل[٤]:

بالنفس الرحمانيّ عندهم كما أشرنا إليه في الحاشية الأولى، ولكلّ وجه في مقام. «نوري قدّس سرّه».

هامش حج: يعني بفتح الفاء المسمّى بالنفس الرحمانيّ، وهو الألف المعنويّ، أي الألف المطلقة المسمّاة بالرحمة وبالحقّ المخلوق به الأشياء، وهي المشيّة التي خلقت بنفسها، ثمّ خلقت بها الأشياء، وهي كلمة كُن. ووصفه بالأوّليّة لمكان النفس الإنسانيّ الصوريّ، والصوريّ ثانويّ، فافهم. «نوري قدّس سرّه».

١. هامش حج: سرّ كون النفس الرحمانيّ حقيقة الآدميّة هو كونه الحقيقة المحمّديّة المطلقة، كما يكون العقل الأوّل الحقيقة المحمّديّة المعبّر [عنه] في لسان الوحي. «نوري قدّس سرّه».

٢. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائريّ: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

٣. عوالي اللآلي: ٧/٤؛ بحار الأنوار: ٣٩/٥٥

٤. هامش حج: لام الحكم لام الصلة والتعدية، والمستتر في أجرت يرجع إلى الحكمة، والمراد ←

فلاعبث والخلق لم يتركوا سُدى[1] وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة[2]
على سمة الأسماء تجري أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت[3]

وبيان ذلك أن تعرف أنّ جميع العوالم من العلو إلى السفل مظاهر أسماء اللّه وصفاته وأفعاله، والأسماء مترتّبة على الجماليّة والجلاليّة المعبّر عنهما باللطفيّة والقهريّة. فبعض العالم يكون مظهر أسمائه[4] الجماليّة كالعقول والنفوس المجرّدة والأجرام العلويّة والملائكة السماويّة. وبعض العالم مظهر أسمائه الجلاليّة كالنفوس الشريرة من الجنّ والإنس والشياطين والنماردة وأمثالهم وعالم المحسوس وما يميل إليه طبعاً كالحيوان أو البهائم والدوابّ والسباع. وبعض العالم مظهر أسمائه الجلاليّة والجماليّة معاً كالإنسان؛ فإنّه تارةً يكون متّصفاً

من الحكم قوله تعالى ﴿كُنْ﴾ بمراتبه الأربعة: الإبداع والاختراع والتكوين والتدوين. «نوري قدّس سرّه».

هامش حج: فالبيت الأوّل في مرتبة الوجود، والبيت الثاني مرتبة الحقيقة، وكلّ منهما في مرتبة سديدة موافقة للمرتبة التي هو فيها. ثمّ معنى البيت الثاني أنّ حقائق الأسماء تظهر في تلك المظاهر التي ظهرت تلك الأسماء لها؛ فتجري أفعالهم وأمرهم على حسب مقتضيات تلك الأسماء لاتغيير فيها ولاتبديل؛ كما قال اللّه: ﴿**سُنَّةَ اللّه ... وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيلاً**﴾ [الأحزاب/٦٢]؛ لأنّ أحكام صفات الذات الظاهر في تلك المظاهر هي المَجرية، لاالأحكام الجارية فيهم بحسب المطابقة بين المَظهر والمُظهر. «منه قدّس سرّه».

١. مقتبس من: القيامة/٣٦

٢. هامش حج: أي على صراط التوحيد وسواء السبيل، يعني أنّ الأسماء هي المبادئ والغايات. «نوري قدّس سرّه».

٣. ديوان ابن الفارض: ٨١

٤. هامش حج: الأسماء هاهنا أعمّ من أن يكون أسماء ومعانٍ معقولة كمفاهيم الأسماء الحسنى أو أموراً عينيّة موجودة في العين والخارج.

بالجماليّة وتارةً بالجلاليّة بحسب أغلبيّة أحدهما. فبحسب غلبة الجماليّة بالفعل يكون الإنسان وليّاً أو نبيّاً أو رسولاً أو وصيّاً أو مؤمناً موحّداً، وبحسب غلبة الجلاليّة بالفعل يكون الإنسان شيطاناً أو فرعوناً أو نمروداً وأمثالهم.

[الإنسان مظاهر أسماء اللّه]

وإلى تركيب الإنسان وتخليقه على هذه الأوصاف قال تعالى: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[١] وفي الحديث القدسيّ: «خمّرتُ طينة آدم بيديّ أربعين صباحاً»[٢و٣]. والمراد باليدين ليس إلّا الصفتين المذكورتين باتّفاق أهل اللّه. وكذلك قولهعليه السلام: «قلب المؤمن بين الإصبعين من أصابع الرحمن»[٤]؛ فإنّه إشارة إلى اليدين؛ لأنّ اليد والإصبع بالنسبة إلى جنابه لايحمل إلّا على صفاته وأسمائه[٥]؛ لأنّه منزّه عن

---

١. ص/٧٥

٢. عوالي اللآلي: ٩٨/٤

٣. هامش حج: أشار في قوله «خمّرتُ» إلى استخلاص تلك الطبيعة واستخراجها من أصولها التي لابدّ لها من إخراجها منها. وكون ذلك التخمير في المدّة المذكورة كناية عن حصول الاستعداد لقبول فيض الصورة عليها بسبب حصول ذلك التخمير والاستخلاص. والمراد بالطينة هي العناصر المستجمعة بعضها في بعض، حتّى صارت مستعدّة ملتئمة بعد تباينها وتضادّها. «منه قدّس سرّه».

٤. عن النبيّصلى الله عليه وآله في بحار الأنوار: ٣٩/٦٧؛ عوالي اللآلي: ٤٨/١، ٩٩/٤. ومثله قولهصلى الله عليه وآله: «إنّ قلوب بني آدم كلّها بين إصبعين من أصابع الرحمن» (تنزيه الأنبياء: ١٢٥)؛ وأيضاً قولهصلى الله عليه وآله: «ما من قلب آدميّ إلّا وهو بين إصبعين من أصابع اللّه تعالى» (نفس المصدر: ١٢٦).

وعن محمّد بن عليّ الباقرعليه السلام أنه قال: «إنّ القلوب بين إصبعين من أصابع اللّه» (بحار الأنوار: ٥٢/٦٧، ٤٨/٧٢).

٥. هامش حج: قال بعض أهل الباطن: إنّ الإصبع كناية عن الأمر أو كلّ أثر من آثار القدرة ←

اليدين والإصبعين الصوريّين. وذلك لأنّ الإنسان لايخلو عن حالتين: حالة الفرح والسرور والسعادة الأخرويّة، فتلك آثار الصفة الجماليّة؛ و[حالة][1] الغمّ والحزن والشقاوة الأخرويّة، وتلك آثار الصفة الجلاليّة. ويعبّر عن هاتين الحالتين بالقبض والبسط، والرضا والغضب، والرحمة والنقمة وغير ذلك. ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبيٍّ عَدُوّاً شَياطينَ الإنْسِ وَالْجِنِّ﴾[2] إشارة إلى هذا المعنى؛ لأنّ ذلك من تقابل الأسماء القهريّة واللطفيّة والجماليّة والجلاليّة.

وليس هذا المعنى مخصوص بهذا العالم ولابالمواطن الربوبيّة؛ فإنّ ذلك العالم والمواطن الأخرويّة مشتملة أيضاً على هذه الأحوال من السعادة والشقاوة. وعند التحقيق الجنّة والنار مظهرين لهذين الاسمين وهاتين الصفتين وكذلك الدنيا والآخرة[3]. وقد وردت بهذا أخبار كثيرة، وفيه قيل:

يصحّ أن يقال إصبعاً؛ فقلب المؤمن بين الإصبعين أي بين أثرين: الخوف والرجاء، يعني أن يكون بينهما؛ كما قال اللّه تعالى: ﴿لايَأمَنُ مَكْرَ اللّه إلّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ﴾ [الأعراف/٩٩]، وقوله: ﴿وَلاتَيْأسُوا مِنْ رَوْحِ اللّه﴾ [يوسف‌عليه‌السلام/٨٧]؛ فيجب على الإنسان أن يكون واقعاً بين الخوف والرجاء. «منه‌قدس‌سره».

١. تش، مر، حج: حال

٢. الأنعام/١١٢

٣. هامش حج: إشارة: إنّ تعميم الآخرة خلاف الحقّ، بل الحقّ هو تخصيصهما بالعبد. مراده من الدنيا هاهنا ملاك النار، ومن الآخرة دار السلام المسمّى بالجنّة؛ فإنّ دار النار ـ وهي دار البوار ـ إنّما هي الدنيا وسرّها، والجنّة إنّما هي دار الآخرة؛ ودار الآخرة إن هي إلّا دارالسلامة والسعادة لاغير؛ إذ آخرة الشيء هي غايته التي هي كماله وتمامه، وكمال الشيء وتمامه غايته وسعادته، فافهم. ومن هنا يقال لأهل اللّه أهل الآخرة ولمخالفيهم أهل الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿ما لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾ [البقرة/١٠٢، ٢٠٠]، أي من حظّ ونصيب.

جمالك في كلّ الحقائق سائر[1] وليس له إلّا جلالك ساتر
تجلّيت للأكوان خلف ستورها[2] فتمّت[3] بما ضمّت عليه الستائر[4]

[تطبيق البسملة بالأسماء الجلاليّة والجماليّة]

ويجوز أن يكون اسم الرحمن بإزاء الجلاليّة، والرحيم بإزاء الجماليّة، واسم اللّه الجامع لهما؛ لأنّ الرحمن اسم خاصّ بمعنى العامّ وهو يشتمل الكلّ من حيث المبدئيّة وإعطاء وجود الكلّ ولهذا قيل: «رحمن الدنيا والآخرة»[5]. والرحيم اسم عامّ بمعنى الخاصّ وهو يشتمل أهل السعادة من حيث [المنتهائيّة][6] وإعطاء

ولو تلطّفت سرّاً لتحقّقت بشهود كون الدنيا مطلقاً دار مشقّة وعناء ومحنة وبلاء وشقوة وشقاء، كما هو المشهود عن حال الأنبياء والأولياء وأتباعهم وأشياعهم فيها. فمن هنا قال اللّه تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْكُمْ إِلّا وارِدُها**﴾ [مريم/٧١]. فكلّ من المؤمن والكافر يكون مظهراً للأسماء الجماليّة والجلاليّة معاً، ولكن على وجه التعاكس؛ فإنّ جهنّم المؤمن هي الدنيا وهي نعيم الكافر بالنسبة إلى نقمته في العقبى؛ وجنّة الكافر هي بعينها وجنّة المؤمن إنّما هي آخرته وعقباه. ولنعم ما قيل بالفارسيّة في حقّ أهل الآخرة: «نابرده رنج گنج ميسّر نمي شود»، فلاتغفل. «نوري‌ﷺ».

١. مر، حج: سافر.

٢. هامش حج: قال أمير المؤمنين‌عليه السلام: «تجلّى للأوهام بها وامتنع بها عنها». [لم تحط به الأوهام، بل تجلّى لها بها، وبها امتنع منها. (نهج البلاغة: ٢٦٩)]. هكذا ينبغي أن يقال في حلّ عقدة الكلام. «نوري‌ﷺ».

٣. مص: فنمّت.

٤. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٨٤؛ جامع الأسرار: ١٥٢؛ نقد النقود: ٦٦٦

٥. الصحيفة السجّاديّة: ٢٦٠

٦. تش، مر: المنهائيّة؛ حج: النهاية.

الثواب والأجر ولهذا قيل: «رحيم الآخرة»[١]. وجامعهما اسم اللّه الجامع للكلّ. وبسم جامع الجميع؛ فإنّ الباء بإزاء اللّه والسين بإزاء الرحمن والميم بإزاء الرحيم، فتكون جامعة للعوالم؛ لأنّ الباء تدلّ على التوحيد الذاتيّ؛ لأنّ الذات مختفية فيه اختفاء الألف في الباء. والسين تدلّ على التوحيد الوصفيّ؛ لأنّ السين بإزاء المرتبة الثانية وهي مرتبة الأسماء والصفات والكثرات. والميم تدلّ على التوحيد الفعليّ؛ لأنّه بإزاء المرتبة الثالثة وهي مرتبة الأفعال والإيجاد. وإليه الإشارة النبويّة في دعائه: «اللّهمّ إنّي أعوذ بعفوك من عقابك[٢] وأعوذ برضاك من سخطك[٣] وأعوذ بك منك»[٤]؛ فإنّه إشارة إلى هذه المراتب الثلاثة والتوحيدات

---

١. الرحمن صفة عامّة، فهو رحمن الدنيا والآخرة، بها رحم كلّ شيء من العالم في الدنيا. ولمّا كانت الرحمة في الآخرة لاتختص إلّا بقبضة السعادة ـ فإنّها تنفرد عن أختها وكانت في الدنيا ممتزجة يولد كافراً ويموت مؤمناً، أي ينشأ كافراً في عالم الشهادة وبالعكس وتارةً وتارةً وبعض العالم تميّز بإحدى القبضتين بأخبار صادق ـ فجاء الاسم الرحيم مختصّاً بالدار الآخرة لكلّ من آمن. (الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١).

٢. هامش حج: مرجع العفو والعقاب أعمال العباد من الطاعات الصالحات والمعاصي الطالحات. وإيجاده تعالى لهما بأيدي العباد بحسب الاستحقاق والاستعداد. لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين ومنزلة بين المنزلتين [عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال: «لاجبر ولاتفويض، بل أمر بين الأمرين» في الكافي: ٦٠/١، ١٩٧/٤، ١١/٥، ١٧، ٢٢، ٣٢٨/٢٥، ٣٥٤/٧٥؛ الاحتجاج: ٤١٤/٢، ٤٥١؛ تصحيح الاعتقاد: ٤٦؛ التوحيد: ٢٠٦، ٣٦٢؛ روضة الواعظين: ٣٨/١؛ عدّة الداعي: ٣٢٥، العدد القويّة: ٢٩٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٩/٤؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٢٤/١؛ كشف الغمّة: ٣٠٩/٢؛ متشابه القرآن: ١٩٣/١. وأيضاً عنه عليه السلام أنّه قال: «لاجبر ولاتفويض، بل منزلة بين المنزلتين» في بحار الأنوار: ٧٠/٥؛ تحف العقول: ٤٦٠، ٤٦٩]. «نوري قدّس سرّه».

٣. هامش حج: بأن يراد من الرضا اللطف ومن السخط القهر، اللذان هما ملاك الجمال والجلال.

٤. هامش حج: الجملة الأولى هي مرتبة التوحيد الفعليّ، والثانية هي مرتبة التوحيد الوصفيّ،

الثلاثة[1]. وفي ما أشرنا إليه في هـذا المقـام مـن مباحـث البسـملة كفايـة لأولـي الألباب، والله الموفّق للصواب.

❊ ❊

والثالثة هي مرتبة التوحيد الذاتيّ.

١. الكافي: ٣/٣٢٤، ٤٦٩؛ التهذيب: ٣/١٨٥؛ وسائل الشيعة: ٥/٨٨، ٨/١٠٦؛ مستدرك الوسائل: ٤/٣٢١، ٥/٤٦، ٦/٥٥؛ بحار الأنوار: ٢٢/٢٤٥، ٧٣/٢٠١، ٨٢/١٦٩، ٨٤/٦٨، ٨٦/٣٦٧، ٨٧/٥٦، ٩٤/٨٧، ٣٢٦، ٩٥/٤٠٨؛ الإقبال: ٤٨، ٦٩٥، ٦٩٨، ٧٠٣؛ البلد الأمين: ١٧٣؛ جمال الأسبوع: ١٣١، ١٥٠؛ فلاح السائل: ١٤٣؛ مسار الشيعة: ٦٢؛ المصباح للكفعميّ: ٥٤١؛ مصباح المتهجّد: ٤٥، ٣٦٥، ٨٣٠، ٨٣٧، ٨٣٩؛ المقنعة: ٢٢٧؛ عوالي اللآلي: ٤/١١٣

[تفسير الحمد لواجب الوجود]

قوله: الحمد لواجب الوجود ومفيض الخير والجود.

قال: لمّا كان من حقّ النعمة مقابلتها بشكرها وحمد مولاها والثناء عليه ابتدأ بحمد اللّه تعالى؛ لأنّه المعطي للنعم والموجد لأصولها وفروعها، وعلى العبد منه نعم جمّة لايمكن حصرها[1]، فاستحقّ الشكر والحمد والثناء الجميل منه في جميع الحالات وبكلّ الآلات، بل هو المختصّ به والمالك له، ولهذا أضافه إليه بلام الاختصاص والمِلك. واختار فيه الجملة الاسميّة؛ ليدلّ على الثبات والدوام.

وذكره بأخصّ صفاته الذاتيّة الجامعة لجميع الصفات الإلهيّة والحاوية لمطلق الكمال والجلال؛ إذ وجوب الوجود أصل لجميع الكمالات ومبدأ لجميع الصفات، بل هو عين الحقيقة المعلومة عند ذوي العقول والذي عليها مدار فروع علم الكلام والأصول. ولذلك صدّرها في براعة الاستهلال[2و3] وجعلها كمطلع

---

١. حج: حدّها.

٢. هامش حج: وهو أنّ الغرض في أوّل اللفظ، كقول الشاعر ـ لمّا كان الغرض الرمي ـ قال:

حكم المنيّة في البريّة جار   ما هذه الدنيا بدار قرار

[ديوان التهاميّ: ٩٣].

وكقول المتنبّي لما أراد الحثّ على القتال، قال: السيف أصدق أنباءً من الكتب [والصحيح أنّه من ديوان أبي تمّام: ٥]. «منه مُدّ ظلّه».

٣. هامش حج: وذلك لأنّ المقصود من الكتاب مترتّب على القسمين: قسم التوحيد وقسم الأفعال. فقسم التوحيد هو الذات وما يتعلّق بها، وقسم الأفعال هو العدل وما يتعلّق بها. ←

الهلال. ثمّ عطف عليها أخصّ الصفات المتعلّقه بأفعاله؛ إذ هو بصدد البحث عن الذات وأفعالها، وأخصّ الأفعال باعتبار الوصف وأعمّها باعتبار الشمول إفاضة الخير والجود عنه تعالى.

[معنى الإفاضة]

والإفاضة مأخوذة إمّا من فاض النهر بالماء إذا سال من جوانبه لكثرة مائه، أو فاض بمعنى الدفع بكثرة وهو هاهنا[١] كناية عن كثرة آثاره وتعدّد مكوّناته وعجائب مصنوعاته.

[معنى الخير]

وحصر تلك الإفاضة في أمرين:

أحدهما: الخير. وهو لغةً ما يتشوّقه كلّ عاقل بالنسبة إلى ما يلائم طبعه[٢]، والمراد به هنا الوجود الحاصل عنه؛ إذ هو كلّه خير لاشرّ فيه؛ إذ الشرّ نقيضه وهو العدم، وكون الوجود خير محض من المقدّمات المشهورة المسلّمة.

وأشار في هذه الخطبة إلى القسمين. فأشار إلى قسم التوحيد بحمد واجب الوجود، وهي شاملة لجميع مباحث التوحيد؛ لأنّ جميع مباحثه كمالات مستفادة من وجوب الوجود. وأشار إلى قسم الأفعال بتقديم «ومفيض الخير والجود»؛ لأنّ جميع مباحث الأفعال راجعة إلى أنّها خير وجود فائض عنه. «منه مدّظلّه».

١. حج: هنا.

٢. هامش حج: إنّما قيّد بالنسبة إلى الطبع؛ لأنّ الشيء الذي يتشوّقه العاقل قد يكون خيراً بالنسبة إليه وشرّاً بالنسبة إلى غيره، فاعتبار تغيّر الطباع واختلافها فيها يلائم ويخالف. فجاز ما يكون ملائماً لطبع شخص منافراً لطبع آخر، فلابدّ من اعتبار النسبة. «منه مدّظلّه».

أقول: أشار إلى ما قرّره أهل البحث من أنّ الوجود المطلق كلّيّ صادق على أفراد متعدّدة. ثمّ إنّهم يقرّرون أنّ هذا الوجود الكلّيّ كلّه خير لاشرّ فيه، وليس لهم على ذلك من الأدلّة القطعيّة ما يحصل به اليقين الموجب للجزم بهذه المقدّمة، بل إنّما يلتجئون في ذلك إلى أدلّة خطابيّة إقناعيّة. فصارت عندهم من جملة المقدّمات المشهورة المسلّمة المتلقّاة بالقبول عند جميعهم، فإذا وقعت في معرض الجدل والمناظرة كان للمانع أن يمنع منها ويطالب بالبرهان على إثباتها، فيصعب عليهم ذلك ولايتيسّر لهم إقامة البرهان، وحينئذٍ يبقى دعوىً مجرّدة.

وأمّا على طريق أهل الإشراق والكشف فإنّهم لمّا تحقّق عندهم أنّ الوجود المطلق واحد لاتعدّد فيه ولاكثرة، وأنّه غير صادق على أفراد متعدّدة، وأنّه الوجود الحقّ الذي لايزول والوجود المحض الذي لايشوبه عدم ولايعتريه نقص ولانقيض ولاضدّ، وأنّه النور البحت الذي لاتخالطه الظلمة، تحقّق عندهم بطريق الكشف أنّه خير محض وصار ذلك عندهم من الأمور القطعيّة اليقينيّة الظاهرة بطريق الإشراق الذي لايحتاج إلى إجراء البحث فيه. وسيأتي لذلك زيادة تحقيق.

قال: فإنّ من عرف حقيقة الوجود عرف أنّ الشرور الواقعه عنده ليس لأنّه شرّ أو يحدث بسببه شرّ، بل قد يلزمه شرّ؛ إذ الشرّ في الحقيقة عدم شيء أو عدم كمال، والأشياء الحاصلة ـ من حيث هي كمالات ووجودات ـ ليست بشرّ، وإنّما لزمها الشرّ باعتبار تلك الأعدام. فالخير المحض هو الوجود المحض.

أقول: أراد الوجود المطلق الذي هو الوجود الواجبيّ؛ إذ لاوجود محض غيره، بل لاوجود في الحقيقه إلّا هو؛ فإنّ ما سواه ممّا يطلق عليه اسم الوجود من الوجودات الخاصّة إنّما لحقها هذا الاسم باعتبار نسبها إليه وإضافتها الاعتباريّة الفيضيّة عند تنزّله إلى التقيّدات وتطوّره بأطوار الكثرات. فليست

وجودات محضة[١]؛ لتقيّدها كلّها بالنقيصة الإمكانيّة اللازمة لجميعها، وذلك هو منبع الشرور من حيث تقيّده بالعدم اللازم له بذلك الاعتبار.

قال: فالوجودات الفائضه عنه يجب أن يكون كذلك؛ لاستحاله أن يحدث عن الخير شرّ من حيث ذاته، بل قد يلزمه شرّ باعتبار الطبيعة أو باعتبار عوارض وأسباب خارجة.

[معنى الجود]

والثاني: الجود[٢]. ويراد به هنا الصفات اللازمة والكمالات العارضة لذلك الوجود، كالجسميّة والعرضيّة والجوهريّة وما يتبعها من اللوازم؛ فإنّ ذلك كلّه جود فائض عن مفيض ذلك الخير، أعني الوجود الفائض عن الوجود الحقيقيَ الذي هو الخير المحض[٣] المعرّى عن الأضداد، المبرّى[٤] عن الأمثال. ولمّا كان الجود إعطاء ما ينبغي لما ينبغي لالعوض، كان تركّبه من ثلاثة قيود[٥]:

---

١. هامش حج: لاحتياجها في العروض إلى ماهيّات تقوم بها فهي غير وجود والوجود غيرها، فليست هي وجودات محضة؛ لاجتماعها من أمرين: وجود وما ليس بوجود. «منه قدّس سرّه».

٢. عطف على قوله: أحدهما الخير.

٣. هامش حج: فعلم بهذا أنّ الخير المحض لم يتكثّر ولم يتعدّد من حيث ذاته وماهيّته. فالفيض الحاصل عنه باعتبار ظهور الأعيان الثابتة من الكُمون إلى البروز خيرات محضة؛ لاحتياجها في القيام إلى تلك الماهيّات الموصوفة بصفة الإمكان الذي لازم لها وهو منبع الشرور اللازمة للعدم الذي هو نقيض الخير المحض، يعني قوله: مفيض الخير والجود.

٤. حج: العريّ عن الأضداد البريّ.

٥. قس: شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازي: ٥/٢؛ وشرحه للخواجة نصير الدين الطوسيّ: ١٤٥/٣

الأوّل: إعطاء ما ينبغي. وهو إفاضة الخير اللازم عنه الصفات الكماليّة التي هي كلّها خير؛ فإنّ ذلك كلّه ممّا ينبغي إعطاؤه؛ فإنّ غير الخير ليس ما ينبغي إعطاؤه.

الثاني: كونه لما ينبغي؛ لكون إفاضته مشروطة باستحقاق القابل للفيض بسبب الاستعداد الحاصل له باعتبار هويّته أو في تركيب مزاجه إذا كان ذا مزاج، ليكون ذلك الفيض واقعاً على وفق العناية الإلهيّة التي بها نظام الوجود، وسوق الأشياء إلى غاية كمالاتها الممكنة لها اللائقة بها باعتبار استعداداتها بإخراج ما فيها من القوّة وإبرازه إلى الفعل، فيعطى كلّ واحد بقدر ما استحقّ بسبب الاستعداد؛ لئلّا يلزم الجزاف في الموجود والتخصيص بلامخصّص؛ لاقتضاء العناية الأزليّة توقيف المسبّبات على الأسباب[1]. ولأجل ذلك تفاوَت الفيض ووقع فيه الاختلاف، لالبخلٍ من المفيض ولالترجيح جزافيّ؛ لتساوي الكلّ بالنسبة إلى فيضه وجوده. فلانسب بينه وبين شيء إلّا العناية المقتضية للفيض بواسطة الأسباب الاستعداديّة؛ فإنّ الذي هو بالأفق المبين[2] ما هو على الغيب بضنين[3].

---

١. هامش حج: كما ورد في الخبر: «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها». [قال الصادق عليه السلام: أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بالأسباب». الكافي: ١٨٣/١؛ بحار الأنوار: ٩٠/٢، ١٦٨؛ بصائر الدرجات: ٦، ٥٠٥؛ عوالي اللآلي: ٢٨٦/٣] وأنّ الأسباب لابدّ من إيصالها بمسبّباتها وإذا أراد الله شيئاً هيّأ أسبابها. «منه مدّ ظلّه».

٢. هامش حج: أي العلم. والمراد بالأفق المبين الأفق المعنويّ. وهو إدراك الحقّ لإرادة الحقّ تعالى إنّما يعلم من جهة العقل. إنّما كان سبباً لشهادة العقول شهادة فطريّة؛ لقوله تعالى: ﴿**فِطْرَةَ اللَّه الَّتي فَطَرَ الناسَ عَلَيْها**﴾ [الروم/٣٠]، فيكون معناه أنّه الظاهر في الأفق الأعلى. «منه مدّ ظلّه».

٣. مقتبس من: التكوير/٢٤

الثالث: أنّ ذلك الإعطاء والفيض لالعوض، أي لالطلب[1] المجازات والتعويض في مقابلة تلك الإفاضة، بل ولامع قصد ذلك؛ إذ من كان فاعلاً كذلك لايعدّ جواداً، بل مصانعاً ومتأجّراً ومستفيداً، فلايكون جواداً مطلقاً، بل الجواد المطلق من تنزّه فيضه وعطاؤه عن قصد شيء من ذلك. ولهذا تنزّهت أفعاله عن الأغراض المستلزمة لشيء ممّا ذكرناه، حتّى عن قصد إفاضة الكمال لأجل الكمال أو لإظهار الكمال؛ فإنّه حنيئذٍ لايكون كاملاً مطلقاً ولاجواداً كذلك.

[الغنيّ المطلق من هو؟]

أقول: «اعلم أنّ الغنيّ المطلق هو الذي لاتعلّق له بغيره ممّا هو خارج عنه في أمور ثلاثة:

الأوّل: في ذاته.

الثاني: في هيئات متمكّنة في ذاته.

الثالث: في هيئات هي كمالات لذلك الشيء في نفسه، فتكون تلك الهيئات مبادئ إضافات إلى غيره كالعلم والقدرة.

والفقير هو الذي يتعلّق بغيره في شيء ممّا ذكرناه.

ويرجع حاصل الغنى إلى وجوب الوجود من جميع الوجوه، كما أنّه يرجع حاصل الفقر إلى إمكان الوجود.

وأمّا الملِك بالحقّ فهو الغنيّ المطلق الذي يفتقر كلّ شيء إليه وله ذات كلّ شيء.

---

١. حج: يطلب.

وأمّا الجود فهو إفادة ما ينبغي لالعوض. وإنّما اشترطنا كون ما يفيده الجواد ممّا ينبغي بالقياس إلى الذي عنده مرغوباً فيه عنده؛ لأنّ المفيد بما لاينبغي ليس بجواد؛ لعدم الاستفادة. وإنّما اشترطنا أن يكون الإفادة لالعوض؛ لأنّ المفيد لما ينبغي طالباً به عوضاً أو غرضاً ـ سواء كان عبثاً[١] أو مدحاً أو[٢] ثناءً أو كمالاً أو تخلّصاً من مذمّة وقبيح أو لإظهار[٣] فضيلة أو غير ذلك ـ فليس بجواد، بل هو معامل.

وقد عرفت أنّ الغنيّ المطلق هو الذي لايستغني عنه شيء ويكون فقر الشيء إلى الغنيّ أولى بذلك الغنيّ من لافقره إليه. ويلزم من استغناء ذلك الشيء عن ذلك الغنيّ المطلق وعدم فقره إليه أن ينتفي عن الغنيّ المطلق ما هو الأولى به. وإذا انتفى عنه ما هو الأولى به فهو عادم كمال، وكلّ عادم كمال فهو مفتقر إلى غيره في تحصيل ذلك الكمال، وكلّ مفتقر إلى الغير لايكون غنيّاً مطلقاً. فلو استغنى عن الغنيّ المطلق شيء لزم أن لايكون الغنيّ المطلق غنيّاً مطلقاً؛ لكونه مفتقراً إلى الغير في تحصيل ذلك الكمال المفقود. ومتى كان الغنيّ المطلق موجوداً لزم بالضروره أن لايستغني عنه شيء من الأشياء، وكلّ ما هو غنيّ مطلق لابدّ وأن يكون ملكاً مطلقاً[٤].

---

١. حج: عيباً.

٢. مر، حج: و.

٣. مر: إظهار.

٤. هامش حج: إنّما ذكر هنا تعريف الغنيّ والملِك ولمّا يسبق لهما ذكر في الأصل؛ لأنّه يريد تحقيق معنى الجواد، وهو موقوف عليهما؛ لاستحالة حصول الجود من غير الغنيّ والمالك. «منه قدّس سرّه».

[دلالة غنائه المطلق على وحدانيّته تعالى]

وهذا يدلّ على وحدانيّة الواجب لذاته؛ فإنّه غنيّ مطلق، فلايجوز أن يكون في الوجود واجبان وإلّا لكانا غنيّين مطلقين. ويلزم[1] بالتقرير المذكور أنّ كلّ ما يستغني عنه شيء لايكون غنيّاً مطلقاً. فعلى تقدير أن يكون في الوجود غنيّان مطلقان، يلزم أن يكون الغنيّ المطلق منهما لامحالة واحداً، وذلك محال[2]. فواجب

---

۱. مر، حج: قد لزم.

۲. هامش حج: الغنيّ المطلق هو الذي لايستغني عنه شيء والملك المطلق هو الذي يفتقر إليه كلّ شيء. والحقّ ـ سبحانه ـ غنيّ مطلق ومِلك مطلق؛ فلايكون إلّا واحداً. ويكون وجود المثل نقص في الكمال، ولاشكّ أنّ التفرّد بالعزّ والجلال كمال. ومثله ما ورد في *الكافي*: «لو كان اثنين لم لايدفع أحدهما الآخر ويستقلّ بالتدبير».

[في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد اللهعليه‌السلام وكان من قول أبي عبد اللهعليه‌السلام: لايخلو قولك إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويّين، أو يكونا ضعيفين، أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً. فإن كانا قويّين فلِمَ لايدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير؟ وإن زعمت أنّ أحدهما قويّ والآخر ضعيف ثبت أنّه واحد، كما نقول للعجز الظاهر في الثاني. فإن قلت: إنّهما اثنان، لم يخلُ من أن يكونا متّفقين من كلّ جهة أو مفترقين من كلّ جهة. فلمّا رأينا الخلق منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد. ثمّ يلزمك إن ادّعيت اثنين فرجة ما بينهما حتّى يكونا اثنين؛ فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما؛ فيلزمك ثلاثة. فإن ادّعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتّى تكون بينهم فرجة، فيكونوا خمسة، ثمّ يتناهى في العدد إلى ما لانهاية له في الكثرة.

قال هشام: فكان من سؤال الزنديق أن قال: فما الدليل عليه؟

فقال أبو عبد اللهعليه‌السلام: وجود الأفاعيل دلّت على أنّ صانعاً صَنَعَها. ألاترى أنّك إذا نظرت إلى بناء مشيّدٍ مبنيٍّ علمت أنّ له بانياً، وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده؟

قال: فما هو؟

الوجود الغنيّ المطلق لايكون إلّا واحداً، وذلك هو المطلوب».[١]

[ذكر الغايات في الكتاب العزيز]

قال: فإن قلت: قد ورد في الكتاب العزيز ما يدلّ على ذكر الغايات وكون الخلق لأجلها كما في قوله تعالى: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُون**﴾[٢ و٣] وكذا في الأحاديث[٤] مثل قوله تعالى في الحديث القدسيّ: «كنتُ كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرَف، فخلقت الخلق لأعرَف[٥]»[٦]؛ **قلت**: إنّ ذلك محمول على أنّ ذلك واقع على وفق ما في العناية الأزليّة في العالم العقليّ؛ إذ هو في العلم كذلك. فوقع الخلق مطابقاً له، وسيأتي لذلك زيادة تحقيق في باب الأفعال ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

قال عليه السلام: شيء بخلاف الأشياء. ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لاجسم ولاصورة ولايحسّ ولايجسّ ولايدرك بالحواسّ الخمس. لاتدركه الأوهام ولاتنقصه الدهور ولاتغيّره الأزمان (الكافي: ٨١/١)].

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٦٤/٣

٢. هامش حج: أي ليتقرّبوا إليّ ويتخلّقوا بأخلاقي ويصيروا مجالي جمالي وكمالي، فهو من تتمّة الجود. وكذلك السرّ في قوله: «فخلقتُ الخلق لأعرف»؛ لأنّ محبّته تعالى لكونه معروفاً إنّما هي كونه جواداً؛ فإنّ معرفة اللّه كمال للعبد بأن يصير العبد فانياً عن نفسه مشاهداً لربّه ومظهراً ببصيرته لجماله وكماله؛ كلّ ذلك من تتمّة الجود وكماله وتمامه، فافهم. «نوري قدس سره».

٣. الذاريات/٥٦

٤. حج: الحديث.

٥. حج (خ ل): لكي أعرف.

٦. بحار الأنوار: ١٩٨/٨٤، ٣٤٤

أقول: تقرير هذا الجواب أنّه لمّا كان العلم متعلّقاً بالأشياء على ما هي عليه في أنفسها قبل وجودها محيطاً بها كما هي ـ وهو المسمّى عندهم بالعناية وقد يعبّرون عنه بالعالم العقليّ ـ وجب أن يكون الوجود العينيّ واقعاً على وفق ذلك؛ لوجوب المطابقة بين العالمين. ولمّا تحقّق عندنا وصفه تعالى بالجود المطلق المقتضي لتنزّه أفعاله عن الأغراض المستلزمة للاستكمال أو لإظهار الكمال، وكان في العالم العقليّ أنّ ذلك الخلق ينتهي إلى غاية معيّنة هي أن يكون جميعه وكلّ فرد من أفراده مظهراً[1] لكماله ومستلزماً لسرّ العبوديّة اللازمة في إنشائه المفاض عليه من الكمال المطلق، جاز الإخبار عن ذلك ووجب أن يكون كذلك؛ لما قلناه من وجوب المطابقة بينهما.

فيصير التقدير أن خلق الجنّ والإنس مستلزماً لكونهم عباداً خاضعين لملكه داخلين تحت قهره[2] عارفين به؛ لكون كلّ واحد منهم مظهراً للإلهيّة[3]؛ لظهور آثارها فيه وتجلّيه تعالى في كلّ مرآة منها، وإن تفاوتوا في كيفيّة ذلك الظهور باعتبار الجلاء والخفاء والقلّة والكثرة. [فمآل][4] أمرهم إلى ذلك العرفان مطابقاً لما في نفس الأمر. وجاز الإخبار عنه والإفصاح والإبانة له في الإخبارات لشدّة العناية في التقريب والتلطيف؛ ليكون الكلّ في معرفته سواء ويكون أهل الاهتمام والتضييع على وتيرة واحدة في العلم بذلك[5].

---

١. حج: مظاهر.

٢. حج: أمره.

٣. مر، حج: مظهر الإلهيّة.

٤. تش، مر، حج: قال.

٥. هامش حج: والحقّ أنّ كلّ ذلك كما أشرنا من تتمّة الجود. فإن أراد المصنّف من كلامه ما ←

[الفرق بين لام العاقبة ولام الغرض]

ولهذا قال بعض أهل الفحص: إنّ اللام في «ليعبدون» وفي «لأعرف» ليست لام الغرض، بل لام العاقبة، بمعنى أنّ عاقبة أمرهم تصير كذلك. وورود لام العاقبة في كلام العرب كثير كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ طَهِّرا بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ﴾[1]؛ فإنّ اللام هاهنا للعاقبة وإلّا لزم عدم وجوب الطهارة إلّا لأجل للطائفين، مع أن الأمر ليس كذلك بالإجماع؛ وقول الشاعر: «لدوا للموت وابنوا للخراب».[2]

* *

أشرنا فهو الحقّ، وإلّا فهو كما ترى. «نوري قدّس سرّه».

١. البقرة/١٢٥

٢. نسِب إلى أمير المؤمنين (ديوان الإمام علي عليه السلام: ٧٥):

عجبت لجازع باك مصاب ... بأهل أو حميم ذي اكتياب
شقيق الجيب داعي الويل جهلاً ... كأنّ الموت كالشيء العجاب
وسوى اللّه فيه الخلق حتّى ... نبيّ اللّه فيه لم يحاب
له ملكٌ ينادي كلّ يوم ... لدوا للموت وابنوا للخراب

وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «إنّ للّه ملكاً ينادي في كلّ يوم: لدوا للموت واجمعوا للفناء وابنوا للخراب» (بحار الأنوار: ١٨٠/٧٩؛ خصائص الأئمّة: ١٠٣؛ نهج البلاغة: ٤٩٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٢٨/١٨). ومثله قوله عليه السلام: «إنّ للّه ـ سبحانه ـ ملكاً ينادي في كلّ يوم: يا أهل الدنيا! لدوا للموت وابنوا للخراب واجمعوا للذهاب» (غررالحكم: ١٣٣).

[العلّة الغائيّة للإفاضة هو نبيّناﷺ]

قوله: والصلاة على الغاية والمقصود محمّدﷺ منبع الوجود وآله أهل الرياسة والأدلّاء على المعبود.

قال: يريد أنّ العلّة الغائيّة للإفاضة المذكورة والمقصود الحقيقيّ منها هو النشأة /٣ ب/ المحمّديّة التي هي مبدأ جميع النشئات الواقعة في العالم العقليّ والأنوار المجرّدة المشار إليها في قولهعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[١]. وكانت نشأته الصوريّة الظهوريّة متمّمة للكمالات في عالم الحسّ بسبب بثّها وانتشارها فيه بظهوره بحسب العناية المشار إليها في قولهعليه السلام: «إنّما بعِثتُ لتتميم[٢] مكارم الأخلاق»[٣].

[شبهة وجواب]

أقول: لقائل أن يقول[٤]: إنّكم قد منعتم الأغراض بالنسبة إلى أفعال الجواد المطلق، وقلتم إنّ إفاضته للوجود ولوازمه جود مطلق، فلايستلزم شيئاً من

---

١. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٢. مص: لأتمّم.

٣. بحار الأنوار: ٢١٠/١٦، ٣٧٢/٦٧، ٣٧٣/٦٨، ٣٨٢؛ مستدرك الوسائل: ١٨٧/١١؛ مكارم الأخلاق: ٨

٤. هامش حج: وأقول: بعد ما تحقّق سابقاً من القول في ترتّب الغايات على الأفعال من غير الإشكال لم يرد هذا السؤال. «منهقدس سره».

الأغـراض وإلّا لمـا تحقّـق معنـى الجـود كمـا قرّرتمـوه، فكيـف أثبتـتم الغايـة وجعلتموها هنا العلّة في الفيض؟ وذلك يناقض ما ذكرتموه و[١] قرّرتموه.

والجـواب: أنّـا لـم نمنـع الغـرض مطلقـاً، وإنّمـا منعنـا الغـرض المسـتلزم للاستكمال أو لإظهار الكمال. ولم نمنع الغاية اللازمة في أفعال الكامل؛ لأنّ فعل الكامل يجب أن يكون كاملاً في حدّ ذاته؛ لاستحالة أن يصدر من الكامل ما ليس بكمال[٢]، بل أفعاله كلّها كمالات مستلزمة لحِكم وأغراض وغايات تعجز العقـول عن تفصيلها.

وإذا تحقّق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قرّرناه آنفاً وبين ما أثبتناه هنا[٣] من أنّ الغاية من الإفاضة المذكورة والمقصود الحقيقيّ منها هو النشـأة المحمّديّـة، مـن حيث إنّ انسياق الوجود على ترتيبه مؤدّياً إلى الختم بـالموجود الكامـل الظـاهر فيه خصائص جميع تلك الوجودات. فصحّ أن يقال: إنّها كلّها مقصودة بـالعرض؛ لأنّها كالشروط والأسباب المعدّة لهذه النشأة الخاتمة. فلاجرم صحّ أن يقال: إنّها الغاية والمقصود. وهذا دقيق لايفهمه إلّا أهل اللباب، لا من قنع بالقشور.

[نبيّنا صاحب النعمة الثانية]

قال: فكان محمّدﷺ هو صاحب النعمة الثانيـة علـى جميـع الخلـق بسـبب الهداية وإعطاء الوجود فـي النشـأتين وحصـول الكمـال فـي البدايـة والنهايـة. فاستحقّ الشكر والحمد والمدح من الكلّ بعد المرتبة[٤] الأولى، ولهذا ثنّى به بعـد

---

١. مر، حج: ـ ذكرتموه و.

٢. حج: بكامل.

٣. مر، حج: هاهنا.

٤. حج (خ ل): المعرفة.

حمد اللّه تعالى.

[إطلاقات الغاية]

والغاية تقال على نهاية الشيء ومنقطعه.

وتقال على ما لأجله وجد الشيء وكان المقصود والغرض منه.

فنبيّناﷺ كان هو الغاية بالمعنى الثاني[١]. فهو العلّة الغائيّة لإيجاد الخلق المشار إليه في الحديث القدسيّ في قوله تعالى[٢]: «لولاك لَما خلقتُ الأفلاك»[٣]. فعُلم بذلك أنّه العلّة الغائيّة[٤] لإيجاد الخلق، والغاية والمقصود من إفاضة الخير والجود. وظهور الوجودات الخاصّة بما لها من الصفات هو المبدأ لها؛ لأنّه العقل الأوّل الظاهر فيه خواصّ اسمه وهو الرحمن.

أقول: يدلّ على ذلك قولهعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٥] مع قولهعليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[٦]، فلو لم يكن هو العقل لزم التناقض بين الكلامين. فوجب أن يكون العقل هو نورهعليه السلام الذي خلِق أوّلاً. وأمّا ظهور خواصّ اسم الرحمن فيه

---

١. هامش حج: هذا بالنسبة إلى ظهورهعليه السلام في العالم النوريّ، وأمّا بالنسبة إلى ظهوره في النشأة الحسيّة فهو غاية بالمعنى الأوّل أيضاً، كما لايخفى. «منهقدس سره».

٢. مر: ـ تعالى.

٣. بحار الأنوار: ٢٨/١٥، ٤٠٠/١٦، ٢٠/٤٠، ١٩٨/٥٤؛ تأويل الآيات: ٤٣٠؛ الأنوار في مولد النبيّ: ٥؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢١٧/١

٤. هامش حج: أي ما لأجله وجد الشيء، لاما لأجله أوجد الفاعل الشيء، فافهم.

٥. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٦. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

فذلك بحث ذو أسرار كثيرة ومباحث دقيقة يحتاج كشفه إلى تدبّر كثير وتعمّق في الأفكار واطّلاع كشفيّ على خفايا ما هناك من دقائق صنع تلك الأنوار. و[١] سيأتي الإشارة إلى بعض منها في ما يأتي ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

قال: فهو المقصود في العناية الأزليّة والغيب الإلهيّ المتأصّل في العالم العقليّ الذي منه نشأت المكوّنات باعتبار قبضها[٢] عن الوجود الأكمل الذي به سوق الأشياء إلى غاية كمالاتها بحسب الاستعدادات المادّيّة والقوابل الطبيعيّة.

[إطلاقات الطبيعة]

أقول: «الطبيعة تقال على ما يصدر عنه الحركة والسكون أوّلاً وبالذات من غير إرادة وشعور[٣].

والطباع تقال لمصدر الصفة الذاتيّة الأوّليّة لكلّ شيء، كما يقال: طبع الماء البرودة وطبع النار الحرارة. فتكون أعمّ من الطبيعة المتخصّصة بصدور الحركة والسكون فقط.

وتقال أيضاً طبيعة على الكيفيّة الغالبة على المركّب الممتزج من الكيفيّات المتضادّة، كما يقال: طبيعة الفلفل /٤ أ/ حارّة وطبيعة الأفيون باردة.

وتقال طبع وطبيعة وطباع على الاستعداد القويّ التامّ الظاهر بأقلّ الأسباب، كقولهم للذكيّ الفطن إنّه مطبوع وله طبع، وللمهتدي إلى بعض الأمور بغير علم

---

١. مر: ـ و.

٢. مر، حج: فيضها.

٣. هامش حج: أمّا ما صدر من الحركة والسكون فمع إرادة وشعور من الصادر عنه فهي قدرة. ومن هذا يعرف الفرق بين القادر والموجَب بأن يقال: القادر ما عنه الفعل عن شعور وقصد، والموجَب ما صدر عنه الفعل لاكذلك؛ [بل] عن طبيعة. «منه مدّظلّه».

كالضحك والبكاء والتقام الثدي وغير ذلك إنّه بالطبع والطبيعة.

وتقال أيضاً طبيعة لما يصدر عنه أمر لايتخلّف عنه ولايحتاج إلى علّة خارجة كهبوط الحجر وإسخان النار، لاكالماء الراجع عن طبيعة البرودة بإسخان النار، بل كنبات الحبوب وتصوير[1] النطف حيوانات، وكذلك ما يصدر عن الحيوانات من غير تعلّم ولاقسر من الحركات والأفعال.

والطبيعة مخصّصة عند قوم بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من غير شعور.

وقد سمّى قوم كلّ قوّة جسمانيّة طبيعة.

والعلوم الطبيعيّة هي الناظرة في كلّ متحرّك وساكن وما عنه الحركة وما إليه الحركة وما فيه وما به والسكون.

وأمّا الطبيعيّات فهي عبارة عن كلّ ما يقع تحت الحواسّ من الأجسام والأعراض و[2] من الأفعال والحركات.

فهذا ما قيل في الطبيعة والطبع والطباع».[3]

[تعليم الملائكة بيد نبيّنا صلى الله عليه وآله]

قال: ولهذا كان صلى الله عليه وآله مقرّب الحضرة العلّيّة الذي كان منه تعليم العقول النوريّة والنفوس المضيئة في النشأة الأوّليّة[4] المشار إليها في قوله عليه السلام: «فسبّحنا فسبّحت

---

١. حج: كتصوير.

٢. مر: ـ و.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٣/٢

٤. هامش حج: النشأة الأوّليّة عالم العقل والثانويّة عالم الحسّ. «منه مدّ ظلّه».

الملائكة بتسبيحنا وقدّسنا فقدّست الملائكة بتقديسنا»[١] إشارة إليه وإلى آله الذين هم ظلال أنواره وأشعّة لمعات بروقه وشركاؤه في خصائص كماله ومراياه في الحقائق النوريّة البهيّة[٢] التي هي ظلال[٣] نور الربوبيّة المُشرق[٤] عليها نوره البهيّ وشعاعه النيّر السنيّ، لمّا ظهرت للعقول النيّرات والنفوس المقدّسات تحيّروا وبهتوا لما راعهم من ذلك الجلال والبهاء والكمال، وظهر منهم التسبيح والتقديس؛ ليحصل لهم بهم التأنيس والاهتداء إلى نور الوحدانيّة، فاقتدوا بهم في ذلك التسبيح[٥]، فكان لهم أيضاً نعمة الإرشاد في النشأة العقليّة النوريّة وحسنة

---

١. عوالي اللآلي: ١٢٢/٤

٢. حج (خ ل): الإلهيّة.

٣. هامش حج: تعبيرهم بالظلال لا لأجل الظلمة؛ لبراءتهم عنها كما قال المصنّف‏‏: «وأشعّة لمعات بروقه». بل لكونهم من شعب نوره وفروعه، كما لايخفى. «نوري‏».

٤. حج (خ ل): المشرِف.

٥. عن النبيّ‏ أنّه قال: «أوّل ما خلق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خلق أرواحنا فأنطقنا بتوحيده وتحميده، ثمّ خلق الملائكة.

فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أمرنا، فسبّحنا؛ لتعلم الملائكة أنّا خلقٌ مخلوقون وأنّه منزّهٌ عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة بتسبيحنا ونزّهته عن صفاتنا.

فلمّا شاهدوا عظم شأننا هلّلنا؛ لتَعلم الملائكة أن لاإله إلّا اللّه وأنّا عبيدٌ ولسنا بآلهةٍ يجب أن نعبَد معه أو دونه، فقالوا لاإله إلّا اللّه.

فلمّا شاهدوا كبر محلّنا كبّرنا؛ لتعلم الملائكة أنّ اللّه أكبر من أن ينال عظم المحلّ إلّا به.

فلمّا شاهدوا ما جعله لنا من العزّة والقوّة قلنا: لاحول ولاقوّة إلّا باللّه؛ لتعلم الملائكة أن لاحول لنا ولاقوّة إلّا باللّه.

فلمّا شاهدوا ما أنعم اللّه به علينا وأوجبه لنا من فرض الطاعة قلنا: الحمد للّه؛ لتعلم الملائكة ما يحقّ للّه تعالى ذكره علينا من الحمد على نعمته. فقالت الملائكة: الحمد للّه. فَبِنا اهتدوا إلى معرفة توحيد اللّه وتسبيحه وتهليله وتحميده وتمجيده» (بحار الأنوار: ٣٤٥/١٨.
←

الهداية في النشأة الصوريّة الجسميّة. فوجب شكرهم وحمدهم والثناء عليهم ومدحهم، بل و[1] محبّتهم وسلوك آثارهم والاقتداء بهم. فهم سفن النجى[2] ومصابيح الدجى والعروة الوثقى وأنوار الهداية وأبواب البداية والنهاية ـ عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيّات ـ

[النبيّ ﷺ وآله هم الأدلّاء على المعبود]

ولهذا ثلّث بذكرهم ووصفهم بأنّهم أهل الرياسة والأدلّاء على المعبود.

أمّا الأوّل[3]؛ فلأنّهم بطهارة أنفسهم واتّصالها بالحضرة الإلهيّة قادرون على هداية الخلق وإصلاحهم ببثّ العلوم الحقيقيّة[4] والأحكام الشرعيّة ونشر العدل وإقامة السياسات. فهم خلفاء اللّه في أرضه وقوّامه على عباده، فلهم الرياسة الحقّة، وإن كانوا في غاية الخمول؛ لأنّهم القائمون بحجج اللّه وبيّناته؛ لقدرتهم على الاستفادة من اللّه تعالى بطريق الفيض والإلهام.

وأمّا الثاني[5]؛ فلأنّهم الطرق المرشدة إلى المعارف الربّانيّة في النشأتين النوريّة والصوريّة.

ويقرب منه ما نقِل في بحار الأنوار: ٨٧/٢٤، ٨٨، ٢١/٢٥، ٢٤، ٣٣٥/٢٦، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٥٠، ١٣١/٢٧، ٢٩/٣٥، ٨٠/٣٧؛ إرشاد القلوب: ٤٠٤/٢؛ تأويل الآيات: ٤٧٨، ٤٨٨، ٨٣٥؛ تفسير القمّيّ: ٢٨٨/٢؛ جامع الأخبار: ٩؛ علل الشرائع: ٥/١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢٦٢/١؛ كشف الغمّة: ٤٥٨/١؛ كمال الدين: ٢٥٥/١؛ منتخب الأنوار: ١١).

١. مر، حج: ـ و.

٢. مر، حج: النجاة.

٣. أي كونهم عليهم السلام أهل الرياسة.

٤. حج: الخفيّة.

٥. أي كونهم عليهم السلام أدلّاء على المعبود.

أمّا في الأولى؛ فلما تقدّم.

وأمّا في الثانية؛ فلأنّ لهم قوّة الاستعداد لاستخراج النتائج اليقينيّة الحاصلة عن البراهين والمقدّمات الحقّة وإيصالها إلى أهلها الذين لهم قوّة الاستعداد لقبولها. ولهم الاستعداد لبثّ المواعظ الحسنة الجاذبة إلى النجاة لمن لاقوّة لهم على قبول البراهين من العوام وضعفاء العقول. ولهم الاستعداد لإلزام المعاندين للحقّ وردّ شبههم المفتّنة للخلق وليرجعوا إلى الحقّ بعد ظهور ضلالهم[1] بإقامة الحجّة عليهم، كما أشار إليه ـ سبحانه ـ في قوله: ﴿**أدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بالَّتي هِيَ أحْسَنُ**﴾[2] إشارة إلى المراتب الثلاثة التي هي سبب في هداية الخلق. والآل هم القائمون بعده عليه السلام بذلك؛ لأنّهم الوارثون له /٤ ب/ والقائمون بالآيات والحجج بعده. يعرف وقوع ذلك منهم من علم سيَرهم ووقف على آثارهم واطّلع على أخبارهم؛ فإنّه يعلم أنّهم أهل الجهاد الأكبر والدفاع عن حوزة الإسلام، ـ عليهم أفضل الصلوات والسلام ـ

❊

١. حج: ظلالتهم.
٢. النحل/١٢٥

[ضرورة معرفة اللّه]

قوله: وبعد، فإنّ أحرى ما توجّهت إليه الهمم وأحقّ ما جرى به القلم، معرفة بارئ الأمم ومبدع النور والظلَم على النهج السويّ والطريق الأقوم؛ ليحصل بها الوصول إلى النعيم المؤبّد والخلاص من العذاب السرمد؛ إذ هو الغاية القصوى والمقصود الأعلى.

[معنى الإبداع والاختراع والنور والظلمة]

قال: الإبداع والاختراع بمعنى واحد، وهو إيجاد الشيء من غير احتياج إلى مدّة ولامادّة.

والنور والظلمة عند أهل الظاهر من الأمور الضروريّة التي لايحتاج في بيان ماهيّتهما[1] إلى حدّ ورسم؛ لأنّهما من الأمور المحسوسة، إلّا أنّه يقال فيهما على سبيل الشرح وتبديل الألفاظ إنّ النور والضوء كيفيّة يكون الجسم بها مستنيراً، إمّا من ذاته كما في الشمس أو من غيره كالجدار المستنير بضوء الشمس.

وأمّا الظلمة فقال بعضهم: إنّها عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً.

وقال آخرون: إنّها كيفيّة وجوديّة تُقابِل الضوء تقابلَ التضادّ.

وعلى الأوّل أكثر محقّقي المتكلّمين والمشّائيّين من الفلاسفة، فيكون التقابل بينهما عندهم تقابل العدم والملكة.

---

١. مر: ماهيّتها.

[النور والظلمة عند الإشراقيّين]

وأمّا أهل الباطن والإشارات فقالوا:

إن كان في الوجود ما لايحتاج إلى تعريف وشرح فهو الظاهر الجليّ في نفسه المظهر لغيره، ولاشيء في الوجود أظهر من النور، فلاشيء أغنى منه عن التعريف. فالنور هو الظهور، وذلك إمّا لذوات قائمة بنفسها كالعقول والنفوس، أو هيئات نورانيّة قائمة بالغير ـ روحانيّاً كان ذلك الغير أو جسمانيّاً ـ ولمّا كان الوجود بالنسبة إلى العدم كنسبة الظهور إلى الخفاء والنور إلى الظلمة، كانت الموجودات من حيث خروجها من العدم إلى الوجود كالخروج من الخفاء إلى الظهور ومن الظلمة إلى النور، فيكون الوجود كلّه نوراً والعدم كلّه ظلمةً.[١]

والنور والضوء عندهم شيء واحد، وينقسم إلى ما هو نور وضوء في حقيقة نفسه، وإلى ما ليس بنور[٢] في حقيقة نفسه.

والأوّل ينقسم إلى ما هو ليس بهيئة لغيره، بل قائماً بنفسه، ويسمّى بالأنوار المجرّدة والنور المحض والأنوار الإلهيّة، كالعقول والنفوس، وإلى ما يقوم بغيره ويكون هيئة عارضة[٣] له، ويسمّى الأنوار العرضيّة، وهي ما لاتقوم بذاتها، بل تفتقر إلى محلّ تقوم به، سواء كان محلّها الأنوار المجرّدة أو الأجسام، وتسمّى بالهيئة والنور العارض.

والثاني ـ وهو ما ليس بنور في حقيقة نفسه ـ ينقسم إلى مستغنٍ عن المحلّ وهو الغاسق، أعني الجوهر الجسمانيّ المظلم في ذاته من حيث جسميّته؛ فإنّه مظلم لانور فيه، وإلى ما هو محتاج إلى المحلّ فهو هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانيّة وهي المقولات التسعة العرضيّة. فليست الظلمة إلّا عدم الضوء والنور حسب على ما هو رأي الإشراقيّين من الحكماء.

وليست الظلمة من الأعدام التي يشترط فيها إمكان الاتّصاف بالضوء كما

---

١. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٢٧٥

٢. مر، حج: + وضوء.

٣. مر، حج: عارضيّة.

هو رأي المشّائيّين ومحقّقي المتكلّمين؛ فإنّهم قالوا: إنّها عدم الضوء عن محلّ يمكن اتّصافه بالنور، ولهذا لم يكن الهواء عندهم مظلماً؛ لامتناع قبوله النور لشفيفه. وعند الإشراقيّين هو مظلم؛ لأنّه ليس بمُضيء. وتمسّك الأوّلون بالعرف. ويكذب ادّعاء العرف أنّ من كان سليم البصر وفتح عينه[١] في الليلة الظلماء ولم يرَ شيئاً سمّى ما عنده ظلمة، جداراً كان أو هواءً أو غيرهما.[٢]

[معنى قوله: «مبدع النور والظلم» على المذهبين]

فإذا عرفت ذلك فمعنى قوله: «مبدع النور والظلَم[٣]» على المذهب الأوّل جار في النور[٤] على الحقيقة؛ لأنّه تعالى هو الموجد لتلك الكيفيّة ومعطيها الأجسام النيّرة.

وأمّا في الظلمة فعلى مذهب القائلين بأنّها صفة وجوديّة فكذلك أيضاً. وأمّا على مذهب /٥ أ/ القائلين بأنّها صفة عدميّة، فلايكون جارياً فيها على الحقيقة؛ لأنّ الإبداع لايتعلّق بالعدميّات. لكن لمّا كانت من أعدام الملكات وكان لها حظّ من الوجود، صحّ تعلّق الإبداع بها بنوع من المجاز. أو من حيث إنّ الأجسام المستنيرة بإفاضة النور لمقابلة النيّرات وقبولها للنور بسبب المقابلة وتوسّط الشفّاف، فمع حصول عائق يمنع من ذلك الفيض لاتحصل الاستضاءة. وعدمها هو الظلمة كانت متعلّقة بالنور نوعاً من التعلّق، وقد تعلّق الإبداع به حقيقةً، فوجب تعلّق الإبداع بالظلمة أيضاً من تلك الحيثيّة.

---

١. مر، حج: عينَيه.

٢. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٢٧٧

٣. مر: الظلمة.

٤. تش: ـ في النور.

وأمّا على مذهب الثاني، فالمراد بالنور عالم العقول وعالم النفوس؛ لأنّها الأنوار الذاتيّة، وبالظلَم[١] عالم الأجرام؛ لأنّ نوريّته ليست ذاتيّة له[٢].

أو يكون المراد بالنور عالم الأفلاك بما فيها؛ لأنّها كلّها نوريّة مضيئة بذواتها؛ لتنزّهها عن الكون والفساد، فتكون كلّها وجوداً محضاً، وبالظلمة عالم العناصر؛ لأنّه عالم الكون والفساد، فكلّه غواسق مظلمة إنّما تستفيد النور بالإفاضة عليه من عالم الأفلاك.

أو يكون المراد بالنور عالم الغيب وعالم الملكوت؛ لتنزّهه عن النقائص والزوال والتغيّر؛ لأنّه الأنوار الإلهيّة الخالصة عن شوائب المادّة[٣] وأدناس الطبيعة، فهو نور محض لاظلمة فيه، و[بـ] الظلمة عالم الخيال وعالم الشهادة؛ لاشتماله على الأجسام الغاسقة والهيئات الظلمانيّة، فاحتاج في ظهوره إلى مظهر؛ لأنّه غير ظاهر بنفسه ولابريّاً من النقص والزوال والتبدّل والتغيير. ويكون الإبداع في الكلّ جارياً على الحقيقة لايحتاج إلى تقدير ولاتجوّز.

[عالم الخيال]

أقول: المراد بالخيال هنا الخيال المقيّد، وهو الحاصل بالحاسّة المسمّاة بالخيال، التي هي أحد الحواسّ الباطنة. وأمّا الخيال المطلق فهو المسمّى عندهم بعالم المثال. والعالم مشتقّ من العلامة وهو لغةً ما يُعلم به الشيء، واصطلاحاً عبارة عن كلّ ما سوى اللّه تعالى؛ لأنّه يُعلم به اللّه تعالى من حيث أسمائه

---

١. مر: بالظلمة.

٢. مر: ـ له.

٣. مر (خ ل)، حج: الموادّ.

وصفاته؛ إذ كلّ فرد[١] من أفراده يعلم به اسم من أسمائه تعالى؛ لكونه مظهراً لذلك الاسم. فأجناسه وأنواعه مظاهر الأسماء الكلّيّة، وأشخاصه وجزئيّاته مظاهر الأسماء الجزئيّة.

[كلّ فرد من أفراد العالم مظهر لاسم خاصّ من أسمائه تعالى]

فالعقل الأوّل لاشتماله على كلّيّات الحقائق وصورها إجمالاً عالم كلّيّ مظهر اسم الرحمن، والنفس الكلّيّة لاشتمالها على جميع الجزئيّات التي اشتمل عليها العقل الأوّل تفصيلاً عالم كلّيّ مظهر اسم الرحيم، والإنسان الكامل الجامع للصفتين ـ الإجماليّ من حيث مرتبة روحه والتفصيليّ من حيث مرتبة قلبه ـ عالم كلّيّ مظهر الاسم الجامع للأسماء وهو اسم اللّه. ولمّا كان كلّ فرد من أفراد العالم مظهراً لاسم خاصّ من أسمائه تعالى كانت العوالم غير متناهية من هذا الوجه.

[الحضرات الكلّيّة الإلهيّة]

لكن الحضرات الكلّيّة الإلهيّة خمسة، فتكون العوالم الكلّيّة خمسة:

الأوّل: حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة، ويسمّى عالم الغيب وعالم الأمر وعالم الربوبيّة والعالم العقليّ[٢].

---

١. مر: فرد فرد.

٢. هامش حج: وهذه الأسماء صادقة على هذا العالم باعتبارات متغايرة: فباعتبار أنّه الغيب منه مضاف ومنه مطلق. وكان هذا هو المطلق لعدم تقيّده أطلق عليه اسم عالم الغيب المطلق. وباعتبار أنّها ليس من ذاتها الأسماء، أمره بالبروز بعد الحقّ الصادر بلفظ «كن» سمّيت عالم الأمر؛ لقبولها له بعد وروده عليها. وباعتبار أنّ تكثّرها وتعدّدها إنّما يتحقّق عند النزول إلى ←

الثاني: حضرة الشهادة، وهي الأعيان الثابتة بالتميّز الخارجيّ والتعيّنات الخاصّة من حضرة الوجود، ويسمّى عالم الشهادة وهو عالم الملك وهو في مقابل عالم الغيب.

الثالث: حضرة الغيب المضاف، وهي الأقرب إلى حضرة الغيب المطلق، وهي صور مجرّدة عقليّة مناسبة لعالم الغيب المطلق، ويسمّى عالم الأشباح وعالم الأنوار وعالم الجبروت وهو عالم النفوس والعقول المجرّدة.

الرابع: ما هو أقرب إلى عالم الشهادة، وهي الصور المثاليّة المناسبة لعالم الشهادة، ويسمّى عالم المثال وعالم الملكوت وعالم المثال المطلق والخيال المطلق[١] والمُثُل المعلّقة.

الخامس: الحضرة الجامعة للأربعة، وهو العالم الإنسانيّ الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو مظهر عالم الجبروت ـ أعني عالم المجرّدات ـ وهو مظهر عالم الأعيان وهو مظهر الحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة، فافهم ذلك.[٢]

[معنى العالم عند الآمليّ]

ولبعض أهل هذه الطريقه في معنى العالم طريقة أخرى، وهو قولهم:

مرتبة الواحديّة الحاصل منها مرتبة المربوبيّة والربوبيّة سمّيت بعالم الربوبيّة. وباعتبار أنّها لايدرك إلّا بالعقل، فإذن سمّي بعالم العقل. فهي أسماء متغايرة أطلقت عليها عند هذه الاعتبارات، وهي في الحقيقة شيء واحد. «منه مدّظلّه».

١. مر: ـ والخيال المطلق.

٢. قس: شرح فصوص الحكم للقيصري: ٩٠

العالم هو الظلّ الثاني، وليس هو إلّا وجود الحقّ الظاهر بصور الممكنات. فلظهوره بتعيّناتها سمّي باسم السوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات؛ إذ لاوجود للممكن إلّا مجرّد هذه النسبة، وإلّا فالوجود عين الحقّ، والحقّ هويّة العالم وروحه، وهذه التعيّنات في الوجود الواحد أحكام اسمه الظاهر الذي هو مَجلى لاسمه الباطن. ولهذا قالوا: العالم غيب لم يظهر قطّ، والحقّ تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ.

وأمّا[1] أهل الظاهر على عكس ذلك، فيقولون: العالم ظاهر والحقّ تعالى غائب[2] مبهم. فكلّ هؤلاء عبيد السوء وقد عافى اللّه تعالى بعض عبيده من هذه الداء، والحمد للّه تعالى.[3 و4]

[في إحاطة الأجسام الحسّيّة بعضها ببعض]

بحث وتحصيل: «اعلم أنّ الأجسام الحسّيّة من الكواكب والأفلاك والعناصر بعضها [يكون] محاطاً ومشتملاً عليه كالأرض. فالأرض حينئذٍ في المركز تكون مشتملة عليها، فهي أكثف الأجسام وأغلظها وأظلمها. ويحيط بها الماء الذي هو ألطف منها بكثير إحاطة غير تامّة. ثمّ الهواء المحيط بالماء الذي هو ألطف منه بكثير إحاطة تامّة. ثمّ يحيط بالهواء النار الذي هو ألطف منه بكثير. ثمّ يحيط بالنار فلك القمر وهي ألطف منه بكثير. وهكذا الأفلاك الباقية بعضها ببعض الأعلى بالأدنى على تلك النسبة إلى فلك الأفلاك ومحدّد الجهات الذي هو منتهى الإشارات الحسّيّة المحيط بجميع الأجسام، وهو أصفاها وألطفها وأشفّها والطافي

---

١. مر: ـ أمّا.

٢. حج: غيب.

٣. حج: ـ تعالى.

٤. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦١

فوقها كلّها. وله طرفان: جسمانيّ يحيط بجميع الأجسام ويماسّ سطحه الأدنى السطح الأعلى من الثوابت؛ وروحانيّ بسبب شدّة لطافته وشفيفة القربية من لطافة النفس الناطقة، ولذلك استغنى عن المكان والزمان والجهات، بل هو علّة الأمكنة وعلّة الزمان بسبب صفائه.

[في إحاطة الأنوار بعضها ببعض]

وإذا فهمت هذا في الأجسام، فافهم مثله في الأنوار العارضة لهذه الأجسام؛ فإنّها محيطة[1] بعضها ببعض، الأقوى والأشدّ نوراً بالأضعف والأنقص نوراً؛ فإنّ أضعف الكواكب نوراً محيط بالأجسام، ثمّ يحيط الأقوى فالأقوى حتّى ينتهي الأمر إلى الأقوى من الثوابت إلى المشتري والزهرة والقمر، ثمّ الشمس وهو النيّر الأعظم محيطة بجميع الأنوار والطامس لها كإحاطة الحقّ الأوّل تعالى بجميع الأنوار المجرّدة العقليّة، فيكون نسبة إحاطة الفلك الأعلى بالأجسام وقهره لها ولطفه وصفائه وشدّة شفيفه وروحانيّته كنسبة إحاطة نور الشمس ولطافته وشدّة نوره وروحانيّته إلى باقي الأنوار العرضيّة. فيكون نور الشمس أقرب إلى الروحانيّة من سائر الأنوار والأجسام؛ لإحاطته ونفوذه في سائر الأجسام، إلّا مقدار مخروط ظلّ الأرض.

وكذلك المجرّدات من النفوس والعقول والبارئ تعالى، النور الأشدّ محيط بالأضعف إلى أن ينتهي الأمر إلى النفوس الكلّيّة التي هي أشدّ عالم النفوس[2] نوراً وشفيفاً وصفاءً ولطافةً. ثمّ يحيط بعد ذلك العقل الأشدّ نوراً بالأضعف نوراً

---

١. حج: تحيط.
٢. مر (خ ل): النفس.

على الترتيب حتّى ينتهي الأمر إلى العقل الأوّل المحيط بجميع العقول والنفوس والأجسام وأنوارها. ونور المبدع الأوّل محيط بالعقل الأوّل وبجميع العقول والنفوس والعوالم المثاليّة التي حكمها حكم عالم الأجسام من وجه والروحانيّات من وجه آخر على النسبة المذكورة. وكذا يحيط[١] بالعوالم الجسمانيّة وأنوارها العرضيّة. وهو تعالى قاهر لها ونافذ فيها نفوذ نور الشمس في الأجسام الشفّافة اللطيفة، وقهره لها كقهر نور الشمس لسائر الأنوار العرضيّة. وكذلك العقل الأوّل والنفس الكلّيّة بالنسبة إلى ما بعدهما من العقول والنفوس.

[مجموع العوالم على اختلافها عالم واحد]

فالعوالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسميّة والحسّيّة والمثاليّة والنفسيّة والعقليّة واللاهوتيّة محيطة بعضها ببعض، الأعلى بالأدنى والأشدّ نوراً بالأضعف نوراً[٢] والألطف بالأكثف على الوجه المذكور والترتيب اللطيف لاتباين بينها. فكان المجموع عالماً واحداً مركّباً من أعضاء وآلات وهيئات كثيرة، مشتملاً على قوىً من الروحانيّات لايتناهى، يبتدئ من العلّة الأولى الذي هو أشدّها لطفاً[٣] وصفاءً، وهو النور المحض القاهر لجميع الموجودات، وينتهي إلى ما يقابله من الكثافة والظلمة والغلظ، وهي الأرض والعوالم الباقية ترتيب في ما بينهما. وكلّما قرب الشيء من البارئ تعالى لطف وصفا وطفا ونفذ في سائر العوالم وغاب عن الحسّ، وكلّما قرب من الأرض كثف وغلظ ورسب وظهر للحسّ.

---

١. حج: محيط.

٢. حج: ـ نوراً.

٣. حج: لطافة.

[السطح الأعلى من الفلك لايجاور العدم]

واعلم أنّ السطح الأعلى من الفلك لايجوز أن يكون مماسّاً للعدم، كما يقال: إنّ وراء العالم لاخلأ ولاملأ؛ ليلزم من ذلك أنّ وراءه عدم محض؛ فإنّ الأمر الوجوديّ لايجاور العدم ولايماسّه، بل وراءه فلك روحانيّ مثاليّ قائم بذاته لا في مكان ولازمان، وهو وإن كان محيطاً به إحاطة روحانيّة فهو نافذ في جميع الأجسام والمجرّدات، وسار فيها على ما هو الحال في الأمور الروحانيّة. ثمّ يحيط بذلك الفلك الروحانيّ أفلاك أخرى روحانيّة، وهي طبقات كثيرة تتناهى إلى العلّة الأولى، إلّا أنّه كلّما علا لطف وصفا، حتّى ينتهي الأمر إلى جسم فلكيّ مثاليّ تقرب مرتبته من مرتبة النفس الكلّيّة. ثمّ يذهب الترتيب صاعداً إلى أن ينتهي إلى العقل الأوّل والعلّة الأولى. ثمّ إنّ الفلك الروحانيّ المحيط بالفلك الأعلى وما فوقه من أفلاك عالم المثال، كما هو محيط بالأجسام الفلكيّة ونافذة فيها، فهو أيضاً يحيط بالأجسام العنصريّة والمركّبات المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة من عالم المثال، وهي المُثُل المعلّقة في الهواء الروحانيّ القائمة بذاتها النافذة في الأجسام السارية فيها.

ونسبة إحاطة النفس الناطقة البشريّة ببدنها وسائر العوالم كنسبة إحاطة النفس الكلّيّة ببدنها، أعني مجموع العالم الجسمانيّ وجميع العوالم، وكنسبة إحاطة العقل بذاته وبسائر الأشياء، وكنسبة البارئ تعالى[1] إلى إحاطته بذاته وبسائر الموجودات، إلّا أنّ الإحاطة في الأعلى أعظم وأتمّ وأكمل ممّا هو أدنى. وأنت إذا عرفت نفسك الناطقة وتركيب بدنك وإحاطتك بالأشياء، سهل عليك تصوّر

---

١. حج: ـ تعالى.

هذه الأشياء ومعرفتها، إلّا أنّه لايحيط بها ولاينفذها فيها إحاطة تامّة ونفوذاً كاملاً، كما أنّا نشاهد قرص الشمس بالبصر ونعرفه، إلّا أنّه ليس لنور بصرنا من القوّة النوريّة ما يحيط بذلك وينفذ فيه. وهذا الحكم مستمرّ في جميع الأنوار العقليّة والنفسيّة والجسمانيّة والعرضيّة؛ فالعقل الأوّل مع شدّة نوريّته لايتمكّن من مشاهدة البارئ على سبيل الإحاطة للعلّة المذكورة. والنور الناقص كمثال وأنموذج للنور التامّ. افهم هذه اللطائف، فبمعرفتها تصير حكيماً فيلسوفاً.

[الأرض أكثف العوالم]

وإنّما كانت الأرض أكثف العوالم؛ لأنّها في آخر المراتب؛ لأنّ الأعلى ألطف والأدنى أكثف، حتّى انتهت الكثافة إلى الكثافة الأرضيّة التي لاوراءها. وفي كثافتها حكمة عظيمة؛ لتكون مستقرّاً، وهي للمركّبات[1] العنصريّة، ولولا ذلك لما قبلت الفيض الجرميّ والعقليّ وحفظتهما مدّة. فكان العالم واحداً مترتّباً له طبقات كثيرة مختلفة مترتّبة[2] من الألطف فالألطف، حتّى تنتهي إلى الأكثف فالأكثف. فهي بأسرها منظومة مترتّبة كأنّها عالم واحد».[3]

[عجائب عالم المثال والنهي عن إنكارها]

«وقد اتّفق متألّهو الحكماء كهرمس وأنباذقلس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم من الأفاضل أنّ في الوجود عوالم ذوات مقادير غير هذا العالم الذي

---

١. حج: المركّبات.

٢. حج: مرتّبة.

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٥٢/٢

نحن فيه وغير عالم النفس وعالم العقل، فيه العجائب والغرائب والعباد والبلاد والبحار والأنهار والأشجار والصور المليحة والقبيحة ما لايتناهى، وتقع هذه العوالم في الإقليم الثامن الذي فيه جابَلقا وجابَرصا وهورقليا[١] ذات العجائب وهي وسط ترتيب العالم. ولهذا العالم أفقان: الأدنى اللطيف وهو ألطف من الفلك الأقصى الذي نحن فيه وهو مرتفع عن إدراك الحواسّ؛ والأفق الأعلى يلي النفس الناطقة وهو أكثف منها. والطبقات المختلفة الأنواع من اللطيفة والكثيفة والملذّة والمبهجة والمؤلمة والمزعجة لاتتناهى بينهما.

ولابدّ للسالك من المرور عليه، والفاضل منهم من خرج عنه إلى فضاء الأنوار المشرقة. وقد يشاهد هذه العوالم بعض الكهَنة والسحَرة وأهل العلوم الروحانيّة. فعليك بالإيمان بها وإيّاك والإنكار لها؛ فإنّ في الآثار النبويّة والأخبار الإماميّة والكتب السماويّة من الإشارة إلى ذلك شيء كثير[٢]، لعلّك تقف عليه بالتفتيش

---

١. للعالم المثاليّ سماء ومُدُن، فسمّوا الحكماء سماءه هورقليا، ومدنه جابلقا وجابرصا (أسرار الحكم: ٤٠٩). وسيأتي لذلك زيادة بيان.

٢. بحار الأنوار: ٢٠٦/١٢، ٤١/٢٧، ٤٧، ١٩٥/٣٠، ٥٧١/٣٣، ١٤/٤٤، ٣٠، ٤١، ٥٦، ٦٤، ٢٠٦، ١٦٢/٥٥، ٢٢٠؛ الاحتجاج: ٢٩٩/٢؛ تنزيه الأنبياء: ١٧٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٢٠/١٥، ١٢١؛ كشف الغمّة: ٥٧١/١، ٥٧٤؛ المناقب لابن شهر آشوب: ١٦٦/٣، ٣٤/٤، ٥١؛ وقعة صفّين: ٤٦٨، ٤٦٩؛ الإرشاد: ٢٩/٢؛ بصائر الدرجات: ٤٩٠؛ تحف العقول: ٢٣٢؛ روضة الواعظين: ١٦٦/١؛ علل الشرائع: ٢١٩/١؛ القصص للراونديّ: ٣٨

وفي بحار الأنوار (٣١٦/٥٤) باب يختصّ بأخبارهما وأحوالهما. منه ما روي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: خلق اللّه تعالى خلقاً على خلاف خلق الملائكة وعلى خلاف خلق الجنّ وعلى خلاف خلق النسناس، يدبّون كما يدبّ الهوامّ في الأرض، يأكلون ويشربون كما تأكل الأنعام من مراعي الأرض، كلّهم ذكرانٌ ليس فيهم إناثٌ. لم يجعل اللّه فيهم شهوة النساء ←

عنها والمطالعة لها. وما ورد عليهم فإنّما يتوجّـه علـى ظـاهر أقـاويلهم، لا علـى مقاصدهم.

[العالم كلّه كرة واحدة]

فظهر أنّ العوالم كلّها مترتّبة منتظمة في حشو المحدّد. فالعالم كلّه كرة واحدة

ولاحبّ الأولاد ولاالحرص ولاطول الأمل ولالذة عيشٍ، لايلبسـهم الليـل ولايغشـاهم النهـار وليسوا ببهائم ولاهوامّ، لباسهم ورق الشجر وشربهم من العيون الغزار والأدوية الكبار.

ثمّ أراد اللّه أن يفرّقهم فرقتين: فجعل فرقةً خلف مطلع الشمس مـن وراء البحـر، فكـوّن لهـم مدينةً أنشأها تسمّى جابرصا، طولها اثنا عشر ألف فرسخٍ في اثني عشر ألف فرسخٍ وكـوّن عليها سوراً من حديدٍ يقطع الأرض إلى السماء، ثمّ أسكنهم فيها. وأسكن الفرقـة الأخـرى خلف مغرب الشمس من وراء البحر، وكوّن لهم مدينةً أنشأها تسمّى جابلقـا، طولهـا اثنـا عشر ألف فرسخٍ في اثني عشر ألف فرسخٍ وكوّن لهم سوراً من حديدٍ يقطع إلـى السـماء، فأسكن الفرقة الأخرى فيها. لايعلم أهل جابرصا بموضع أهل جابلقا ولايعلم أهـل جابلقـا بموضع أهل جابرصا ولايعلم بهـم أهـل أوسـاط الأرض مـن الجـنّ والنسـناس. فكانـت الشـمس تطلـع علـى أهـل أوسـاط الأرضـين مـن الجـنّ والنسناس، فينتفعـون بحرّهـا ويستضيئون بنورها، ثمّ تغرب في عينٍ حمئة. فلايعلم بها أهلُ جابلقا إذا غربـت ولايعلـم بها أهل جابرصا إذا طلعت؛ لأنّها تطلعُ من دونِ جابرصا وتغرب من دون جابلقا.

فقيل: يا أمير المؤمنين! فكيف يبصرون ويحيـون؟ وكيـف يـأكلون ويشـربون؟ ولـيس تطلـع الشمس عليهم.

فقال: إنّهم يستضيئون بنور اللّه، فهم في أشدّ ضوءٍ من نور الشـمس. ولايـرون أنّ اللّـه تعـالى خلق شمساً ولاقمراً ولانجوماً ولاكواكب، ولايعرفون شيئاً غيره.

فقيل: يا أمير المؤمنين! فأين إبليس عنهم؟

قال: لايعرفون إبليس ولاسمعوا بذكره. لايعرفون إلّا اللّه وحده لاشريك له، لم يكتسـب أحـدٌ منهم قطّ خطيئةً ولم يقترف إثماً لايسـقمون ولايهرمـون ولايموتـون إلـى يـوم القيامـة، يعبدون اللّه لايفترون، الليل والنهار عندهم سواءٌ (بحار الأنوار: ٣٢٢/٥٤).

وبيضة واحدة لامكان لها، فيجب أن يكون المحيط لامكان له، ويكون روحانيّاً متّصلاً بأفق العالم الأوسط. ولكلّ نوع من الأجرام المتمكّنة في مقعره نوع من المكان».[١]

«فعلم أنّ العوالم بأسرها منظومة مترتّبة كأنّها عالم واحد، يبتدئ من عالم العقل الذي أوّله العلّة الأولى وآخره العقل الأخير القريب جوهره من جوهر النفس الكلّيّة؛ لأنّ آخر كلّ عالم وأوّل الذي يليه يتقاربان ويتناسبان، وكذلك يرتبط كلّ عالم بالعالم الذي يليه. ثمّ آخر مرتبة النفوس يتّصل بأوّل مرتبة عالم المثال والأشباح، ويتقاربان بالجوهريّة. وآخر مرتبة عالم المثال يتّصل بعالم الأجسام الحسّيّة إلى الأرض التي هي آخر العوالم وأكثفها. فهذه بحوث نفيسة شريفة يجب أن يتفطّن بها، ولايسوغ[٢] للعقلاء إهمالها».[٣]

[تقسيم الأشياء على رأي الحكماء]

وذكر بعض[٤] الفضلاء تقسيم الأشياء الموجودة على سبيل البسط على رأي الحكماء، وهو تقسيم لطيف وترتيب حسن ينتفع به السامع وهو:

> اعلم أنّ الشيء يقال على ما يخطر بالبال ويقال له المعنى وإلى ما لايخطر بالبال ولااسم له في اصطلاح القوم. والمعنى ينقسم إلى ما يعبّر عنه ويقال له المنطوق به وإلى ما لايعبّر عنه ويقال له غير المنطوق به. والمنطوق به ينقسم إلى ما له إنّيّة ويقال له الموجود وإلى ما لاإنّيّة له ويقال له المعدوم. والمعدوم

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٥٣/١

٢. حج (خ ل): لايجوز.

٣. نفس المصدر: ٤٥٦/٢

٤. حج: ولبعض.

ينقسم إلى ما لاقيد له ويقال له المعدوم المطلق وإلى ذي قيد ويقال له المعدوم المضاف. والموجود ينقسم إلى ما لايلزم من عدم الغير عدمه ويقال له الواجب لذاته وإلى ما يلزم من عدمه عدم الغير ويقال له الممكن لذاته. والممكن لذاته ينقسم إلى موجود لا في موضوع ويقال له الجوهر وإلى موجود في موضوع ويقال له العرض.

والجوهر ينقسم إلى ما لاكثرة فيه ويقال له البسيط وإلى ذي كثرة ويقال له المركّب. والبسيط ينقسم إلى ما لايكون مبدأ للمركّب ويقال له المفارق وإلى ما يكون مبدأ للمركّب ويقال له المقارن. والمفارق ينقسم إلى ما يكون مجرّداً عن المادّة وعلائقها ويقال له العقل وإلى ما يكون مجرّداً عن المادّة دون علائقها ويقال له النفس. والمقارن ينقسم إلى مقوّم ويقال له الصورة وإلى متقوّم ويقال له المادّة. والمركّب ينقسم إلى ما لايقبل الخرق والفساد ويقال له الأجسام العالية وإلى ما يقبل ويقال له الأجسام السافلة.

والأجسام العالية تنقسم إلى نيّر ويقال له الكواكب وإلى غير نيّر ويقال له الفلك. والكواكب تنقسم إلى ما لايقبل السير ويقال له الثابت وهي كلّها[1] في الفلك الثامن وهي ألف وثلاثة وعشرون كوكباً في الرصد والأحكام[2] عدا الكيد؛ لأنّه لطخة تؤثر ولاترى. وذهب بعض المنجّمين أنّها نُوبَهر[3] لبعض

١. مر: كلّ ما.

٢. حج: + عن.

٣. نوبهر: الظاهر أنّه اصطلاح من نجوم الهنديّين. فيقسّمون كلّ برج إلى تسع أقسام، فالمجموع ١٠٨ أقسام، وكلّ قسم إلى ثلاث درجات وعشرين دقائق. ينسبون القسم الأوّل من الحمل إلى المرّيخ وهو صاحب الحمل، والثاني إلى صاحب الثور وهو الزهرة، والثالث إلى صاحب الجوزا وهو عُطارد، وهكذا إلى أن يتمّ كلّ الأقسام. وإذا جاء دور الحوت يبدأ من الحمل إلى آخر اثني عشر أقسام التي تتعلّق بصاحب الحوت وهو المشتري. ويسمّون هذه الأقسام بالفارسيّة «نُه بَهر»، وإن قسّموها إلى اثني عشر أقسام فيسمّونها «دوازده بهر». راجع: معجم المعارف الإسلاميّة: ٢٠٧٣/٣؛ رسائل إخوان الصفاء: ٣٥٠/٤ .

الأفلاك وعدا غيره؛ فإنّ الكواكب كثيرة خارجة عن الحساب والرصد. وإلى خفيف السير ويقال له السيّار. والسيّار ينقسم إلى أعظم ويقال له الشمس، وإلى أصغر ويقال له عُطارِد، وإلى متوسّط وهو إن كان أعظمها عند رأي العين يقال له القمر، وإن كان أصغرها يقال له الزهرة، وإن لم يكن كذلك فما علا من السيّارة من الشمس يقال له العالي، فإن كان يلي الشمس يقال له المرّيخ، وإن كان يلي الثوابت يقال له زُحَل، وإن توسّطهما يقال له المشتري. والفلك إمّا يكون شاملاً فقط ويقال له فلك الأفلاك، وإمّا أن يكون مشمولاً فقط ويقال له فلك القمر، وإمّا أن يكون شاملاً ومشمولاً فإن كان يلي المحيط يقال له فلك البروج الذي هو الثامن، وإن كان يلي المحاط به يقال له فلك عطارد، وإن توسّطهما فهو فلك المرّيخ، وإن علاه وكان يليه فهو فلك المشتري، وإلّا فهو فلك زُحَل، وإن انحطّ عنه وكان يليه فهو فلك الشمس، وإلّا فهو فلك الزهرة.

والأجسام السافلة ينقسم إلى ما يكون جزءً أوّلياً لغيره ويقال له العنصر، وإلى ما لايكون كذلك ويقال له المزاجيّ. والعنصر ينقسم إلى ما يتحرّك بالطبع إلى فوق ويقال له الخفيف، وإلى ما يتحرّك إلى أسفل ويقال له الثقيل. والخفيف ينقسم إلى خفيف مطلق ويقال له النار، وإلى خفيف مضاف ويقال له الهواء. والثقيل ينقسم إلى ثقيل مطلق ويقال له التراب، وإلى ثقيل مضاف ويقال له الماء. والمزاجيّ ينقسم إلى غير ذي نفس ويقال له المعدِن، وإلى ذي نفس، فإمّا أن لايكون ذا حسّ ويقال له النبات، وإمّا أن يكون ذا حسّ، فإن لم يكن ذا نطق فيقال له الحيوان الأعجم، وإمّا أن يكون ذا نطق فيقال له الإنسان. والإنسان إن استخرج الفضائل من القوّة إلى الفعل فيقال له الكامل، وإن لم يستخرجها فيقال له الناقص. والكامل إمّا أن يكون كماله مستفاداً فيقال له الحكيم، أو يكون بالفيض غير مستفادٍ فيقال له النبيّ. والنبيّ إن تصدّى لكمال غيره فهو المرسل، وإن لم يكن فهو غير المرسل. والمرسل إمّا أن يكون أوّل المرسلين فهو آدم أبو البشر، وإن كان آخر المرسلين فهو سيّد البشر نبيّناصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

والعرض إمّا أن لايكون قاراً فهو الحركات، وإمّا أن يكون وهو المقولات. فما لايقتضي قسمة ولانسبة فيقال له الكيف، وإن اقتضى الأوّل دون الثاني

فيقال له الكمّ، وإن اقتضى الثاني فهو المضاف والنسبة، وباقي المقولات العشرة تدخل في النسبة.

فهذه هي[1] القسمة الوافية لسائر الأشياء ـ نفعنا اللّه وإيّاكم بتحقيقها ـ وهو تقسيم حسن وترتيب لطيف. والغرض من نقله تذكرة للطالب وتقريباً إلى فهمه، وإلّا فالكلّ يندرج[2] تحت ما ذكرناه في مباحث الرسالة.

[معنىً آخر للنور والضوء]

قال: واعلم أنّ هؤلاء يطلقون اسم النور والضوء أيضاً على ما هو واضح عند العقل؛ فإنّ النور عندهم لِمّا كان هو الظهور والواضح عند العقل ظاهر عنده كان نوراً، ويقال لما ليس بواضح عنده ظلمة في مقابلة الواضح. وحينئذٍ جاز أن يحمل كلامه على ذلك، فيقال: أراد بالنور ما هو واضح عند العقل من المعقولات الضروريّة، وبالظلمة ما ليس بواضح عنده من العلوم الكسبيّة التي تحتاج إلى الإيضاح بالأفكار المستنبطة من المقدّمات الضروريّة؛ فإنّها قبل ظهورها ظلمةٌ، ثمّ تصير نوراً، كحالة الموجود قبل وجوده. ولاريب أنّه تعالى مبدع الكلّ للنفس ومفيضه عليها بحسب الاستعداد.

[في إثبات نور الأنوار]

تنبيه: لمّا كان الوجود كلّه نوراً، وجب أن يكون الواجب منه لنفسه ولذاته الذي لايحتاج إلى غيره هو النور الذاتيّ والنور بالحقيقة[3] ونور الأنوار، فهو المبدأ

---

١. مر: ـ هي.

٢. حج: مندرج.

٣. حج: الحقيقيّة.

لجميع الأنوار الذاتيّة والعارضيّة والظلمات الجسميّة والعرضيّة، بل لاوجود حقيقيّ غيره. فهو الوجود المطلق الذاتيّ المعرّى[١] عن القيود المعبّر عنه عندهم بنور الأنوار ـ جلّ وعلا [عن] أن تحيط به العبارات أو يوصف بالصفات ـ؛ «لأنّهم يقرّرون وجوبَ انتهاء الأنوار القائمة بذاتها والعارضة والغواسق وهيئاتها إلى نور مجرّد عن جميع الموادّ قائم بذاته ليس وراءه نور.

فهو نور الأنوار؛ لأنّ الجميع منه، والنور المحيط لجميعها؛ لشدّة ظهوره وكمال إشراقه ونفوذه فيها بلطفه، والنور القيّوم؛ لقيامه بذاته وقيام الجميع به، والنور المقدّس المنزّه عن جميع صفات النقص التي أمّها الإمكان، والنور الأعظم الأعلى؛ إذ لاأعلى ولاأعظم منه، والنور القهّار بقهره الكلّ؛ لشدّة إشراقه وقوّة لمعان نوره الغير المتناهي شدّةً وقوّةً؛ إذ سائر الأنوار المجرّدة ضعيفة في لمعات[٢] إشراق شمسه وتلويحات لمعات بروقه، وغير منفصلة عنه، بل متّحدة به نوعاً من الاتّحاد.

[نور الأنوار هو الغنيّ المطلق]

واعتبروه باعتبار نور الكواكب وأشعّتها في النهار بنور الشمس وشعاعها، فالنور العظيم العالي مشتمل على الكلّ؛ ضرورةَ اشتمال الأشدّ من النور وإحاطته بالأضعف، كإحاطة نور الشمس بنور الكواكب. فتصير الأنوار كلّها كالشيء الواحد والجوهر الواحد؛ لأنّها كلّها أنوار مجرّدة محضة لاظلام فيها. ولشدّة نورانيّتها وقوّة إشراقاتها وإفراط ظهورها تتجافى عنها الحواسّ وتنبو عنها

١. مر: العريّ.
٢. حج (خ ل): لمعان.

القوى[١]. فلاتدركها الأبصار ولايجول فيها الخيال ولاتنفذ فيها الأوهام، ولهذا لايصل إلى إدراكها أكثر الأنام[٢]. فهو الغنيّ لذاته؛ إذ ليس وراءه شيء من مراتب العلو ليفتقر إليه. فلايفتقر في ذاته ولا في كماله[٣] إلى غيره، فهو الغنيّ المطلق»[٤].

[نور الأنوار حيّ مدرِك لذاته بذاته]

ولمّا كان واهب جميع الأنوار نوراً مجرّداً وجب أن يكون حيّاً مدرِكاً لذاته بذاته[٥]؛ لأنّه نور بنفسه، وإدراكه لنفسه هو عين إدراكه لغيره؛ لأنّها ناشئة من ذاته، ولما بينها وبينه من الاتّحاد، كما عرفت. فتفطّن ـ أيدك اللّه ـ لما لوّحوا به في هذه الإشارات الإشراقيّة؛ فإنّها سرّ الأسرار وذوق الحكماء الكِبار. فلتكن على ذهنك؛ لتكون تأنيساً لك في ما أنت بصدده من مباحث هذه الرسالة، واللّه الموفّق والهادي.

[نفي المقدار عن الأنوار المجرّدة]

أقول: قال بعض المتأخّرين[٦]:

لاتظنّنَ أنّ الأنوار المجرّدة ذوات مقدار، بل لامقدار لها؛ لأنّ كلّ متقدِّر

---

١. حج: النفوس.

٢. حج: الأفهام.

٣. مر: كمال له.

٤. شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي: ٢٩٨

٥. قوله: «لذاته» أي لنفسه، في مقابل لغيره ـ أي الذي يكون ناعتاً لغيره ـ وكونه حيّاً مدركاً عين وجوده؛ لأنّ صفات الوجود لاتكون إلّا عينه. وقوله: «بذاته» أي بنفسه، في مقابل بغيره ـ أي ما يحتاج في وجوده إلى العلّة ـ؛ إذ وجوده ليست بغيره، فكذا صفاته.

٦. مر: ـ قال بعض المتأخّرين.

برزخيٍّ وكلّ برزخيٍّ لايدرك ذاته، بل هي أنوار بسيطة لاتركيب فيها، متشاركة في الحقيقة النوريّة وتتفاوت بالكمال والنقص، وتنتهي فيه حتّى تصير عارضة لغيرها؛ لأنّ تفاوتها ليس بالمقدار ولابالشكل؛ إذ لاشكل ولامقدار، بل بالشدّة والكمال[١]؛ لأنّك ترى نور المصباح لمّا قلّ مقدار حامله ضعف، ولمّا لم يصغر مقدار حامل شعاعه أوجب من الشعاع شيئاً كثيراً على قدر حامل ذلك الشعاع. فتفاوُت الأنوار ليس إلّا بالشدّة والضعف.

[عدم تناهي كمالات نور الأنوار]

فنور الأنوار لمّا كانت كماليّة نوره وشدّة إشراقاته غير متناهية، لم يتسلّط عليه شيء بالإحاطة، بل كان هو المتسلّط بالإحاطة والنفوذ والقهر على جميعها. واحتجابه عنّا إنّما هو لكمال نوره وقوّة إشراقه وضعف قوانا عن الإحاطة به والاكتناه له والنفوذ فيه؛ لتلاشيها واضمحلالها عند قهره العليّ؛ لخفائه وشدّته. وكماله لايتخصّص عند حدّ؛ ليمكن أن يتوهّم أنّ وراءه نوراً أعلى منه، ليكون له حدّ وتخصّص يستدعي مخصّصاً ويكون قاهراً عليه، بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء ومنتهى كلّها والمخصّص لجميعها. فعلمه نوريّة، وكذا قدرته بنوريّته القاهرة للأشياء؛ لأنّ الفاعليّة والفيض من خاصّيّة النور.

وغيره من الأنوار متناهية الكمال؛ لأنّها محاطة[٢] بما هو أتمّ منها وقاهر عليها، وإن كانت من حيث أفعالها وتأثيراتها غير متناهية؛ لأنّ هذه الحركات الدائمة إنّما دامت لمدد الأنوار القاهرة. فلها القوّة الغير المتناهية؛ لكمال نوريّتها الفائضة عن نور الأنوار. فنور الأنوار ـ جلّ وعلا ـ [وراء ما][٣] لايتناهى بما لايتناهى.[٤]

---

١. مر، حج (خ ل): بالشدّة والضعف والكمال والنقص.
٢. مر: ـ لأنّها محاطة.
٣. مر، حج: ورائه.
٤. حكمة الإشراق: ١٦٧

واعلم أنّ كلّ واحد من الأنوار المدبّرة[1] يمدّه صاحبه من الأنوار القاهرة؛ لأنّه لايأخذ المدد الجديد من نور الأنوار. فلابدّ في النسب العقليّة من تضاعف الإشراقات الغير المتناهية، بل هناك عجائب لاتحيط بها عقول البشر ما داموا في عالم الظلمة وعالم الأجرام. وكلّ ما نشاهد هنا من العجائب فهنالك ألطف وأعجب وأغرب بمراتب؛ فإنّا لمّا عرفنا هذا القدر ونحن أسراء بقيود هذه الأغلال لو لم يكن هناك إلّا هذا القدر، لكنّا قد أحطنا بها ونحن في الظلمات العائقة والعلائق المانعة. ومحال أن نحيط بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا؛ لأنّ كوننا في الظلمات والتعلّق بالحجابات مانع من تلك المشاهدة ورؤية العجائب الغير المتناهية، بل جميع ما ذكروه منها وعرّفوه من عجائبها إنّما هو أنموذج قليل منها.

[نور الأنوار هو الفاعل الحقيقيّ مع الواسطة وبدونها]

ولمّا عرفت أنّه لايتصوّر بطريق العقل بل ولاعند الحسّ استقلالُ النور الناقص بالتأثير في مشهد نور أقوى منه وأكمل يقهره بكماله ويغلب عليه بشعاعه في نفس ذلك التأثير، بل[2] وفي نفسه؛ لتلاشيه واضمحلاله معه، وجب أن تعلم أنّ نور الأنوار ـ سبحانه ـ هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة. والمحصّل منها فعلها، بل هو القائم على كلّ فيض حصل؛ لأنّ الكلّ منه وبه وله. فهو بالضرورة الخلّاق المطلق والفاعل الحقيقيّ مع الواسطة وبدونها. وتلك الوسائط في الحقيقة شروط وحيثيّات وجهات وأسباب ناقصة حصل معها وبها التنزّل إلى مقام الكثرة والتعدّد. فليس شأن في الوجود ليس فيه شأنه. منه المبدأ وإليه المعاد. نعم! قد يتسامح المشايخ في نسبة الأفعال إلى

---

١. هامش مر: المراد بالأنوار المدبّرة النفوس المتعلّقة بالأبدان العنصريّة من النباتيّة والمعدنيّة والحيوانيّة والإنسانيّة. والمراد بالأنوار القاهرة النفوس المتعلّقة بالأبدان الفلكيّة المدبّرة لها؛ لقهرها على العنصريّات ووصول أثرها إليها. وأمّا العقول الفلكيّة فيسمّى الأنوار العقليّة، ومن إشراقاتها تستمدّ الأنوار القاهرة وهي تستمدّ من نور الأنوار. «منه مدّظلّه».

٢. مر: ـ بل.

غيره على سبيل المجاز.[١]

فاعلم ذلك؛ فإنّه ينفعك في كثير من مطالبك الواردة فـي هـذا الكتـاب. واللّـه الموفّق للصواب.

---

١. حكمة الإشراق: ١٦٩

[وجه البحث عن البرهان]

قوله: وقد صنّف العلماء في ذلك وأكثروا وطوّلوا في بحثهم وقصّروا. والتمس منّي بعض أعزّة الإخوان ممّن شأنه البحث في الأديان رسالةً مختصرة الأوزان قائمةً في مقام البرهان؛ ليصير المطلوب فيها في خير الوضوح والتجلّي ويسلم الناظر فيها من كثرة الخبط والتولّي.

[البرهان]

قال: البرهان هو القياس المؤلّف من اليقينيّات لإنتاج يقين، وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق لما في نفس الأمر غير ممكن الزوال، وهو المخصوص باسم العلم.

فبـ «الاعتقاد الجازم» يخرج الظنّ، وبـ «الثابت» يخرج التقليد، وبـ «المطابق» يخرج الجهل المركّب. وأمّا أنّه غير ممكن الزوال فلحصول علّة ثبوته ودوامها، ودوام العلّة يستلزم دوام المعلول، فزواله بزوالها، وما هو جازم فلايمكن زواله.

وإنّما خصّ مقام البرهان بالذكر؛ لأنّ مقامات الأقيسة الموصلة إلى المطالب خمسة:

[مقامات الأقيسة الموصلة إلى المطالب]

الأوّل: مقام البرهان المشار إليه. فإنّه يفيد اليقين بعد الترتيب الصحيح، وهو الحكمة المشار إليها في الكتاب العزيز[1]. وصاحبه يسمّى حكيماً.

---

١. الحكمة إصابة الحقّ بالعلم والعقل. فالحكمة من اللّه تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على ←

وفائدته حصول الاعتقاد الجازم العلميّ لينال به السعادة الأبديّة وبقاء النفس في العوالم النوريّة وارتقائها عن النقائص الموجبة لردّها أسفل السافلين.

الثاني: مقام الخطابة. وبه يحصل[1] الظنّ الغالب بقبول يُشبه الجزم. وهو القياس المركّب عن المقبولات والمظنونات بالترتيب الصحيح. وصاحبه يسمّى خطيباً.

وفائدته جذب العوام إلى الاعتقاد بالأمور الحقيقيّة وردعهم عمّا يوجب

غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات. وهذا هو الذي وصف به لقمان في قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ**﴾ [لقمان/١٢]، ونبّه على جملتها بما وصفه بها. فإذا قيل في اللّه تعالى هو حكيم، فمعناه بخلاف معناه إذا وصف به غيره، ومن هذا الوجه قال اللّه تعالى: ﴿**أَلَيْسَ اللّهُ بِأَحْكَمِ الْحاكِمِينَ**﴾ [التين/٨].

وإذا وصف به القرآن فلتضمّنه الحكمة، نحو: ﴿**تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْحَكِيمِ**﴾ [يونس عليه السلام/١]، وعلى ذلك قال: ﴿**وَلَقَدْ جاءَهُمْ مِنَ الأَنْباءِ ما فِيهِ مُزْدَجَرٌ * حِكْمَةٌ بالِغَةٌ**﴾ [القمر/٥ـ٤]. وقيل: معنى الحكيم المحكم، نحو: ﴿**أُحْكِمَتْ آياتُهُ**﴾ [هود عليه السلام/١]، وكلاهما صحيح؛ فإنّه محكم ومفيد للحكم، ففيه المعنيان جميعاً.

والحكم أعمّ من الحكمة، فكلّ حكمة حكم، وليس كلّ حكم حكمة؛ فإنّ الحكم أن يقضي بشيء على شيء، فيقول: هو كذا أو ليس بكذا، قال صلى الله عليه وآله: «إنّ من الشعر لحكمة» أي قضيّة صادقة، وذلك نحو قول لبيد: «إنّ تقوى ربّنا خير نفل». قال اللّه تعالى: ﴿**وَآتَيْناهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً**﴾ [مريم/١٢]، وقال صلى الله عليه وآله: «الصمت حكم وقليل فاعله» أي حكمة. ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ [آل عمران/ ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿**وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى في بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ**﴾ [الأحزاب/٣٤]. قيل: تفسير القرآن، ويعني ما نبّه عليه القرآن من ذلك: ﴿**إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ ما يُرِيدُ**﴾ [المائدة/١]، أي ما يريده يجعله حكمة، وذلك حثّ للعباد على الرضا بما يقضيه. قال ابن عبّاس رضي الله عنه في قوله: ﴿**مِنْ آياتِ اللّهِ وَالْحِكْمَةِ**﴾ [الأحزاب/٣٤]، هي علم القرآن، ناسخه ومحكمه (المفردات في غريب القرآن: ٢٤٩).

١. حج: يحصل به.

اختلال نظام المعاش والمعاد؛ لتكمل نفوسهم وترتقي بسببه إلى المقام الأوّل. فهو سُلّم إليه ليكون سبباً في نجاتهم من مهاوي الهلكة بسبب الجهل والأعمال الرديئة. وفائدته جليلة؛ لأنّ أغلب الناس وأكثرهم من لايحتمل البرهان في مبدأ سلوكه.

الثالث: مقام الجدل. وبه يحصل قطع الخصم وغلبه[١]. وهو القياس المركّب عن المقدّمات المسلّمة أو المشهورة مع الترتيب الصحيح. وصاحبه يسمّى جدليّاً.

وفائدته قطع أهل العناد في الدين والخلاف فيه وردعهم عن إضلال الخلق بإبطال شبههم وإلزامهم بالصواب وطريق الحقّ، لعلّهم أن يفيئوا عن ضلالهم أو يحترس عن سوء إضلالهم. ومنفعته جليلة؛ لأنّ به حفظ الملّة وحراسة الدين عن أباطيل المنتحلين[٢] له أو المغيّرين أو المعاندين بإبطال أقوالهم وإمحاق مذاهبهم ليحصل استقامة العوام بغلبهم[٣] وإظهار غلطهم.

الرابع: مقام الشعر. وهو المؤثّر في النفس؛ لأنّه القياس المركّب عن المقدّمات المخيّلة. وصاحبه يسمّى شاعراً.

وفائدته انبساط النفس أو انقباضها بالمدح والذمّ ليحصل ما يترتّب على ذلك من المنافع، بل ربّما يؤثّر في النفس أخلاقاً حميدةً كالكرم والشجاعة، وقد يؤثّر الحزن والبكاء وأضدادهما والنوم وضدّه، خصوصاً إذا كان جيّد الترتيب وأنشد

---

١. مر، حج (خ ل): غلبته.

٢. هامش حج: هم الذين يدخلون في الدين ما ليس منه ويخرجون ما هو منه.

٣. حج: بغلبتهم.

بصوت طيّب وألحان موافقة للحال المراد؛ فإنّه يؤثّر تأثيراً بليغاً.

الخامس: مقام المغالطة. وبه يحصل الغلط؛ لأنّه القياس المؤلّف عن مقدّمات باطلة مشبّهة بالصادقة، إمّا صورةً أو معنىً مع الترتيب الصحيح. وصاحبه يسمّى مغالطاً.

وفائدته أحد أمرين: إمّا أن يعرف للاحتراس عنه وهي أعظم فوائده، أو معرفته ليغالط به من يستعمل المغالطة من أهل الجدل؛ ليقطع مغالطته بمثلها.

والأغلاط كثيرة؛ لكثرة وجوهها وصعابة تميّزها عن الحقّ بسبب الاختلاط في الصور والموادّ، يحتاج المبرهن إلى معرفتها؛ لئلّا يقع في الغلط فيبعد عن إصابة اليقين. وتحقيق هذه المقامات وأحكامها وشرائطها على التفصيل مذكور في المنطق.

وإنّما اختار المصنّف في هذه الرسالة إيراد المقام الأوّل؛ لأنّ غرضه إيصال الطالب إلى اليقين الذي هو المخصوص باسم العلم، وهو لايحصل إلّا من البرهان.

أقول: مقامات الأقيسة خمسة:

[مقام البرهان]

الأوّل: «البرهان. وهو المركّب من المقدّمات اليقينيّة، سواء كان من ذاتها أو بسبب مقدّمات أخرى.

[أقسام البرهان]

وينقسم إلى لمّيّ وإنّيّ؛ لأنّ العلم بالأوسط يقتضي العلم بثبوت الأكبر للأصغر. فالأوسط إن كان علّة للأكبر فإن كان علّة لحصول الأكبر في الأصغر في

الذهن والخارج معاً، بأن يكون معطياً لعلّة انتسابهما في نفس الأمر وفي تصديق العقل، كما تقول: هذا متعفّن الأخلاط، وكلّ متعفّن الأخلاط محموم، فهذا محموم. فالأوسط وهو تعفّن الأخلاط علّة لحصول[١] الحُمّى وثبوتها ويسمّى برهان اللمّ. ولايشترط فيه أن يكون علّة لوجود الأكبر في نفسه مطلقاً، بل قد يكون علّة له مطلقاً كما في المثال.

وقد يكون علّة لثبوت الأكبر في الأصغر مع كون الأوسط معلولاً لوجود الأكبر. مثل: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، ينتج: كلّ إنسان جسم. فالحيوان الأوسط ليس علّة لوجود الجسم في الخارج، بل ثبوت الحيوانيّة للإنسان علّة لثبوت الجسم للإنسان.

وإن كان الأوسط علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن فقط دون الخارج ـ ليكون معطياً لعلّة حكم العقل بالنسبة ولايعطي الثبوت لتلك النسبة في نفس الأمر ـ فيسمّى برهان إنّ. مثل: هذا الشخص محموم، فأخلاطه متعفّنة. فالأوسط ـ وهو الحمّى ـ ليس علّة لحصول تعفّن الأخلاط، بل الأكبر ـ وهو تعفّن الأخلاط ـ علّة لحصول الحمّى، وإنّما الأوسط علّة لحكم العقل بحصول تعفّن الأخلاط.

والأوّل أحقّ باسم البرهان؛ لأنّ دلالة العلّة على المعلول أقوى وأتمّ من دلالة المعلول على العلّة.

[أجزاء العلوم البرهانيّة]

وأجزاء العلوم البرهانيّة ثلاثة: موضوعات ومبادٍ ومسائل.

---

١. مر: حصول.

فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتيّة، كالوجود للعلم الإلهيّ والجسم للعلم الطبيعيّ والمقدار للهندسة والعدد للحساب.

والأعراض الذاتيّة ما يلحق الماهيّة إمّا لذاتها، كالتعجّب؛ أو لأمر أعمّ هو جزء داخل فيها، كلحوق الحركة للحيوان بواسطة كونه جسماً؛ أو بواسطة أعمّ ليس بجزء أو أخصّ، كلحوق الحركة للأبيض بواسطة الجسم ولحوق الكتابة للحيوان بواسطة الإنسان.

والمبادئ هي الحدود والمقدّمات؛ لأنّ المقدّمات قد لاتكون بيّنة بنفسها ولامسلّمة إلّا بعد تصوّر موضوعاتها ومحمولاتها، ولايتصوّر إلّا بالحدود.

فالحدود هي التصوّرات لماهيّة موضوع العلم ولماهيّة موضوع المقدّمات وماهيّة محمولها وأعراضها الذاتيّة.

والمقدّمات ما يثبت المطلوب بها، فإمّا بيّنة بنفسها ـ وهي اليقينيّات ـ أو غير بيّنة. فإن أخذت على سبيل وضع وتسليم إلى أن يبرهن عليها في علم آخر أو بعد حينٍ وكان مع طيب نفس بلاإنكار وعناد يسمّى أصولاً، وإن كان ذلك مع إنكار وعناد يسمّى مصادرات.

ثمّ المبادئ العامّة هي التي يشترك فيها سائر العلوم كالأوليّات. وقد يكون عامّة لعلمين أو أكثر كقولهم: الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ونصف كلّ شيء أقلّ من كلّه، وضِعفه أكثر منه؛ وقد يكون خاصّة بعلمٍ، وهي ما تكون موضوعاتها نفس موضوع ذلك العلم أو نوع موضوع ذلك العلم أو عرضاً ذاتيّاً له، ومحمولاتها أعراض ذاتيّة مساوية أو عامّة.

والمسائل هي القضايا المختصّة بكلّ علم وهي التي يشكّ في انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ويطلب برهانها في ذلك العلم.

وموضوعات المسائل قد تكون نفس موضوع ذلك العلم باعتبار ذاته، وقد تكون موضوعه باعتبار عرض ذاتيّ له، وقد تكون نوع موضوع ذلك العلم، وقد تكون موضوعها نوع موضوع العلم مع عرضيّ ذاتيّ له، وقد تكون عرضاً ذاتيّاً لموضوع العلم، وقد تكون عرضاً ذاتيّاً لنوع موضوع العلم، وقد تكون عرضاً ذاتيّاً لعرض ذاتيّ لموضوع العلم.

ومقدّمات البرهان يجب أن تكون ضروريّة إذا كان المطلوب ضروريّاً، وأن تكون ممكنة إذا كان المطلوب ممكناً، وكذلك الحكم في سائر الجهات.

[استعمال الضرورة في البرهان والقياس]

واعلم أنّ الضروريّ المورد في باب البرهان أعمّ من الضروريّ المورد في باب القياس؛ فإنّ الضروريّ في البرهان هو الذي يكون المحمول ضروريّ الثبوت للموضوع ما دام وصف الموضوع ثابتاً للموضوع وهو المشروط العامّ، فقد يكون الوصف دائماً بدوام الذات وقد لايكون. وأمّا الضروريّ في القياس فهو الذي حكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام ذات الموضوع موجوداً، وهي الضرورة الذاتيّة.

فصار المقول على الكلّ في باب البرهان بعضاً من المقول على الكلّ في القياس؛ لأنّ المقول على الكلّ في القياس هو كون المحمول ثابتاً للموضوع أو مسلوباً عنه بالنسبة إلى كلّ فردٍ من الأفراد. ولايعتبر في ذلك شرط الضرورة، والمقول على الكلّ في البرهان لابدّ وأن يكون ضرورة النسبة بحسب وصف الموضوع موجودة».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٧٧/١

[أمّهات المطالب التصوّريّة والتصديقيّة]

ثمّ إنّا نقول: «المطالب إمّا تصوّريّة أو تصديقيّة. فالمطلب المتوجّه نحو التصوّر إمّا بمطلب ما أو بمطلب[1] أيّ، والمطلب المتوجّه إلى التصديق إمّا بمطلب لِم أو بمطلب هل. فالمطالب أربعة:

[مطلب ما]

الأوّل: مطلب ما. وهو إمّا أن يطلب به مفهوم الاسم؛ إذ ما لم يفهم الاسم لايمكن أن يحكم عليه أصلاً، أو تطلب به حقيقة الذات ـ إن عرف وجودها ـ؛ لأنّ قبل الوجود لايقال هناك حقيقة، بل يسمّى[2] مفهوماً. فالحقيقة من حيث هي لاتعقل ولايشكّ في الوجود، بل ما عرض لها أنّها حقيقة. فإذا كان الشيء قبل الوجود يسمّى مفهوماً فعند الوجود يسمّى ذلك الشيء حدّاً أو رسماً[3].

[مطلب أيّ]

الثاني: مطلب أيّ. ويطلب به تميّز الشيء عن مشاركه في الجنس أو في الوجود، وفي الجملة يطلب به التميّز في أمرٍ ذاتيّ أو عرضيّ.

[مطلب لم]

الثالث: مطلب لِم. وتطلب به علّة الشيء. فقد يكون بحسب القول، وهو

---

١. حج: ـ بمطلب.

٢. مر: سمّي.

٣. هامش مر: يفهم من هذا أنّ الحقيقة لايطلب بها إلّا بعد العلم بالوجود، أعمّ من أن يكون ذهنياً أو خارجياً. فقبل العلم بالوجود المطلوب بها يسمّى مفهوماً. وبه يعرف الفرق بين الحقيقة والمفهوم. «منه قدّس سرّه».

الذي يطلب به الحدّ الأوسط الموجب للجزم بصدق القول في القياس المنتج لذلك القول، كقولك: لِم كان العالم حادثاً؟ فيقال: لكونه ممكناً وكلّ ممكن حادث، فالعالم حادث.

وقد يكون بحسب الأمر نفسه، وهو ما تطلب به علّة وجود الشيء في نفسه من وجوده مطلقاً ومن وجوده على حال من الأحوال، كقولك: لِم كان المجرّد عن المادّة موجوداً؟ ولِم كان المغناطيس جذّاباً للحديد؟

[مطلب هل]

الرابع: مطلب هل. ويطلب به التصديق بأحد طرفَي النقيض. وهو إمّا بسيط أو مركّب. فالبسيط ما يطلب به وجود الشيء أو لاوجوده، كقولك: هل العنقاء موجودة أو ليست موجودة؟. والمركّب هو الذي يطلب به كون الوجود الذي للشيء أهو على حال كذا أو على صفة كذا أو ليس موجوداً عليهما، كقولك: هل الأنبياء مؤيّدون؟[1] أي هل هم موجودون على تلك الحال التي هي[2] وراء الوجود؟

[مطلب كيف وكمّ وأين ومتى]

فهذه المطالب الأربعة هي الأمّهات. و[3] أمّا مطلب كيف وكمّ وأين ومتى، فيستغنى عنها بمطلب هل المركّب؛ لأنّه إذا سئِل: كيف يكون زيد وكمّ طوله وأين مكانه ومتى زمان وجوده؟ يقوم مقام الأوّل منها: هل وجد زيد وهو أبيض

---

١. هامش مر: هذا مثال للوجود المقيّد بحال، والأوّل هو الوجود الغير المقيّد بحال. «منه قدّس سرّه».

٢. حج: ـ هي.

٣. حج: ـ و.

أو ليس بأبيض؟، ويقوم مقام الثاني: هل وجد زيد وطوله خمسة أذرع أو ليس؟، ويقوم مقام الثالث: هل وجد زيد وهو في البيت أو ليس؟، ويقوم مقام الرابع: هل وجد زيد في هذا اليوم أو ليس؟

[تقدّم المطالب بعضها على بعض]

ومطلب ما الذي هو بحسب مفهوم الاسم يتقدّم على جميع المطالب؛ لأنّ من لم يفهم الاسم يستحيل منه طلب الحقيقة الموجودة. وكذا لايمكنه أن يسأل: هل هو موجود؟ أو هل هو موجود بحال كذا؟ ويستحيل[١] أن يطلب العلّة في انتسابه إلى غيره أو العلّة في وجوده في الخارج أو في اتّصافه بصفة كذا؛ فإنّ ذلك كلّه إنّما يكون بعد مفهوم الاسم.

ومطلب هل البسيط يتقدّم على مطلب ما الذي بحسب الحقيقة؛ لأنّ الذي يطلب حقيقة أمر فإنّما يطلب حقيقية أمر موجود. فوجب أن يتقدّم علمه بوجوده وذلك بمطلب هل البسيطة.

ويجوز أن يكون الشيء موجوداً في ذاته مع الجهل أو الشكّ بوجوده. فيطلب معنى مفهوم الاسم الدالّ عليه؛ لأنّ طلب مفهوم الاسم مع الجهل أو الشكّ في وجوده جائز. فإذا أجاب عن مفهوم الاسم كان ذلك الجواب حدّاً بحسب الاسم، فإذا عرف وجوده يصير ذلك بعينه حدّاً بحسب الحقيقة. فعلم أنّ الجواب الواحد يجوز أن يكون حدّاً بحسب المفهوم وبحسب الحقيقة بالنسبة إلى شخصين أو إلى واحد في زمانين».[٢]

---

١. مر: مستحيل.
٢. نفس المصدر: ٣٩٧/١

[مقام الخطابة]

الثاني: «الخطابة. وهي صناعة علميّة كلاميّة، الغرض منها إقناع الجمهور من السامعين في كلّ فنّ يكون التصديق فيه بقدر الإمكان. فإنّ الإقناع تصديق بشيء مع اعتقاد إمكان خلافه، لكن النفس بما تسمعه من الخطابة تصير أميل إلى التصديق ممّا يخالفه وهو الظنّ الغالب.

[اشتراكه مع الخطابة وافتراقه عنه]

ويشترك مع الجدل في أنّهما يفيدان الظنّ وأنّهما يعمّان جميع المطالب وأنواع العلوم.

ويفترقان بأنّ الجدل ينظر في الأمور الكلّيّة دون الجزئيّة، والخطابة لاتختصّ بالأمور الكلّيّة؛ فإنّ أكثر منافعها في الأمور الجزئيّة. والجدل أنفع وأنجح في الإلزام، والمقصود بالقصد الأوّل منه الإلزام والغلبة. والخطابة تنفع في الأمور المدنيّة وتدبير المصالح الجزئيّة أكثر من منفعة الجدل والبرهان؛ فإنّها تؤثّر في النفوس تأثيراً بليغاً فتفعل بحسب ذلك، وإن لم يحصل التصديق اليقينيّ والمشهوريّ. وتأثير الخطابة عامّ وتأثير البرهان والجدل خاصّ. والنفوس العاميّة أقبل للخطابة وأفهم[1] لها وأطوع من كلّ نوع من أنواع العلوم. ولم يزل خطباء الملل يجذبون النفوس إلى آرائهم[2] ويميلون القلوب إلى أهوائهم بالحجج الاقناعيّة والأقيسة الخطابيّة.

---

١. حج: فأفهم.

٢. حج: رأيهم.

[أصول الخطابة]

وأصول الخطابة تنقسم إلى ما يتعلّق بالعقائد الإلهيّة، وإلى ما يتعلّق بالأعمال. فيستعان على الأوّل بالألفاظ الإقناعيّة والأقيسة الخطابيّة، ويستعان على الثاني بالمشاورة والمشاجرة والمنافرة. والمطلوب بالذات المصالح الجزئيّة في الاجتماع وأمور المعاش. وعمودها القول المفيد للإقناع لأهل الجمهور.

[مبادئ الخطابة]

ومبادئها من المشهورات الظاهرة، والمقولات المأخوذة عن الأشخاص الموثوق بصدقهم كالأنبياء والأولياء والأئمّة أو يظنّ بصدقهم كالحكماء والشعراء، والمظنونات. والقياس المؤلّف عن هذه القضايا يسمّى خطابة. والنتيجة ظنّيّة مقنعة بحسب الموادّ والصور معاً. ولايكون المواضع علميّة دقيقة؛ فإنّ العوام لاينتفعون بذلك، بل ينفرون ويستوحشون عنها، ولاتكون أيضاً واضحةً جليةً يستغنى عن ذكرها.

[أقسام الخطابة]

ولمّا كان استعمال الخطابة لنفع الجمهور وهي مخاطبة معهم فهي إمّا مشاورة تتعلّق بجذب نفعٍ أو دفع ضرٍّ[1] فتفيد إذناً أو منعاً إن تعلّقت بالمستقبل، وإن تعلّقت بالماضي فهي منازعة، فتوجب إمّا شكراً أو شكايةً أو اعتذاراً، أو تتعلّق بالحال وهي المنافرة، فتتعلّق بالافتخار بالحَسَب وتقتضي مدحاً أو ذمّاً.

والمشاورة غايتها إمّا اكتساب خيرٍ أو اجتناب شرٍّ. فالعظام منها ما تشتمل

---

١. حج: ضرر.

عليه الشرائع الإلهيّة والنواميس النبويّة والسياسات المتعلّقة بحفظ المُدُن وترتيب الحرب وأحوال الصلح وجمع الذخائر والموادّ، وكلّها مأخوذة من القوانين الكلّيّة التي يشرعها الشارعون بإعطاء الأصول الكلّيّة؛ فإنّه لضيق الوقت لايمكنهم بيان الجزئيّات الغير المتناهية على التفصيل. ثمّ يتمّها من يأتي بعدهم من الأئمّة والمجتهدين بتفريع الفروع وتفصيل الأحكام. وقد يؤخذ عن قوانين جزئيّة وهي الجزئيّات التي أشار إلى بيان مأخذها الواقفون عليها أو[١] إلى العمل بها في الأزمان والأشخاص كالحكّام والقضاة والمتوسّطين، كالفتوى الذي هو بيان حكم كلّيّ في صورة جزئيّة على وجه كلّيّ لايتعلّق بزمان وشخص معيّن.

وغير العظام وهي التي يشير إليها الخطيب الفطن.

[ما يجب على الخطيب]

فيجب على الخطيب أن يحثّ على اقتناء الفضائل ويمنع عن ارتكاب الرذائل ويعدّ الأنواع المنسوبة إلى الخير والشرّ وهو صلاح الحال وفسادها ممّا يتعلّق بسياسات الممالك والمُدُن والمنازل والنفوس، فيحسن شيء ويقبح شيء ويمنع ويسمح[٢].

والخير إمّا بدنيا كالصحّة والقوّة والحُسن والجمال والثروة والجاه والبخت والصيت[٣] والفصاحة والبلاغة وكثرة الأتباع والأعوان ووفور القوم وصلاح

---

١. حج: و.

٢. حج: يهيّج.

٣. الصيت: الذكر. يقال: ذهب صيته في الناس أي ذكره. والصيت والصات: الذكر الحَسَن. قال الجوهريّ: الصيت الذكر الجميل الذي ينتشر في الناس، دون القبيح (لسان العرب).

العشيرة، أو نفسانياً كالعلم والحكمة والذكاء والفطنة والسخاء والجود والزهد والشجاعة والعفّة والأخلاق الحميدة والسيرة المرضيّة وكثرة التجارب وجودة الصناعات. والشرّ ما يقابل هذه الأمور.

فيعدّ ما ينسب إلى النافع والضارّ كالطلب والاستعداد وانتهاز الفرص والجدّ وصحبة الأفاضل والأخيار، وينهى عن الكسل والبطالة واللهو واللعب وإيثار اللذّات وفوات الأسباب وتضييع الفرص وسوء التوفيق. ويعدّ في باب المنافرة بالأسباب التي يستعملها المنافر كالخوف من البارئ والعلم والحكمة وطلب الحمد والثناء والغنى. ويعدّ أنواع المدح والذمّ بالفضائل والرذائل.

وفي المشاجرات يجب على الخطيب أن يعدّ أنواعاً لأسباب الأفعال الضارّة[١] من حبّ البطالة واللهو واللعب والشرارة واستباحة الأموال والأعراض والفروج والدماء ومحاكاة الناس والاستهزاء عليهم.

وغير الضارّة ما يقابل ذلك وما يعدّه للاستدراجات. فما يحثّ على الغضب من مدح الاستهانة بالخلق والإضرار بالناس والوقاحة واللآمة[٢] والكفران.

---

١. هامش مر: مثل قول الشاعر [ديوان المتنبّي: ٤٥٨]:

لايسلم الشرف الرفيع من الأذى ... حتّى يراق على جوانبه الدم

وقول الآخر:

من سالم الناس لم يسلم مقابله ... فمنهم وعاث ومنهم بالأذي سلماً

وفي المغني قول أبي الطيّب [ديوان المتنبّي: ١٠٢]:

ووضع الندى فى موضع السيف بالعُلى ... مضرّ كوضع السيف فى موضع الندى

«منه مدّظلّه».

٢. اللآمة: مصدر من لأم، منه اللئيم: الدنيءُ الأصل، الشحيحُ النفس (لسان العرب).

ولتسكينه تحسين الاعتذار والتدارك والتواضع والاعتراف بالذنب والهشاشة عند لقاء الخلق والتخويف من الغاضب أو غيره ممّا يوجب التسلية[1] إمكان الدفع وأنّ تلافيه ممكن ورجاء التدارك سهل والتسلّي بحال الغير من الأقارب والأباعد. وما يوجب الخجالة فخوف الفضيحة وتصوّر شماتة الأعداء واستشعار الدنائة والاستهزاء. وما يوجب الصداقة والإيثار والإحسان بلامنّة وحفظ الأسرار وستر العيوب وحفظ الغيب والوفاء والمروّة وما يقابل ذلك لإبطالها. وهذه كلّها مبادئ انفعالات تحصل في النفس.

[أعوان الخطابة]

وأعوان الخطابة إمّا نصرة كالشهادة، أو حيلة تعدّ السامعين للإذعان كالاستدراجات. وقد تكون بحسب القائل كسمنه وحُسن هيئته[2] وفضائله وشمائله وجودة حركاته وسكناته وعذوبة كلامه وفخامة منطقه وحُسن صورته وخشوعه وشدّة شوقه، فيبكي الناس بهيئته قبل الكلام. و[قد] تكون بحسب القول كتصرّفات الصوت والكلام من تليين وخفض تارةً ورفعهما أخرى ومن حنين وأنين[3] وبُكاء. وبحسب المستمعين بإحداث انفعالات فيهم، فإن كان الغرض الاستعطاف فتحدث[4] الرقّة، وإن كان الإغراء فتحدث القساوة، وإن كان الصداقة فتحدث المحبّة. والسامعون كمخاطب خصم وحاكم وأنظاره.

---

١. حج (خ ل): تصوّر.
٢. حج: كسمته وحسن هيبته.
٣. حج: أنين وحنين.
٤. حج: تحدث.

والتصديقات إمّا ثابتة بسنّة مكتوبة كوجوب الصلاة والصوم والحجّ، أو تثبت بالعقل كوجوب العدل والإنصاف.

وما يتعلّق بالألفاظ أن تكون حُلوة عَذبة فصيحة بليغة غير ركيكة ولاغريبة ولاوحشيّة وتكون حسنة الروابط جيّدة الانفصالات. ويربط كلّ كلام إلى ما يناسبه ويشاكله ويفصل عمّا لايناسبه ولايشاكله. ويزيّن الألفاظ بأنواع المجاز والاستعارات والتشبيهات ولايستكثر منها، وتكون موزونة مستحقّة ويذكر القرائن المناسبة. وأن يكون الخطيب في هيئة وزيّ يليق به في حال الخطابة من رقّة وهشاشة وحلم وطلاقة وغضب وتعبيس[1]. والعوام وضعفاء العقول أقبل للخطابة وأطوع[2] لقبول الاستدراجات من الخواصّ ولذلك يعظّمون المرتاضين ويفخّمون المساكين وإن كانوا من أهل البِدَع والأهواء.

والخطيب التامّ من أحاط بما ذكرناه. ويحتاج مع ذلك إلى قريحة وطبع؛ فإنّ كثيراً ممّن لاوقوف لهم على قوانين الخطابة خطبوا فأحسنوا ووعظوا فأقنعوا وأثّروا تأثيراً بليغاً، وخطب آخرون ممّن وقف على هذه القوانين الكلّيّة فقصروا ولم يجيّدوا؛ لأنّ القوانين الكلّيّة غير القرائح المطبوعة التي هي مرتاضة بجزئيّات ذلك الفنّ.

[الخطابة أفضل من الجدل]

واختلفوا في أنّ الجدل أفضل أو الخطابة. والحقّ أنّ الخطابة أفضل؛ لأنّ

---

١. عَبَسَ يَعْبِسُ عَبْساً وعَبَّس: قَطَّبَ ما بين عينيه. ويوم عابسٌ وعَبُوسٌ: شديد. منه قوله تعالى: ﴿**عَبَسَ وَتَوَلّى * أنْ جاءَهُ الأعْمى**﴾ [عبس/٢ـ١]. (لسان العرب).

٢. مر، حج: أقبل.

الجدل لايفيد الإقناع للخواصّ ولاللعوام. ولأنّ الجدل خصومة وقهر، فلايحصل به الإقناع أصلاً، مع أنّ اللّه تعالى يقول: ﴿**أدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أحْسَنُ**﴾[1]، فتأخيره الجدل من الخطابة يدلّ على أفضليّة الخطابة. فالبرهان والخطابة يفيدان النفس الإقناع، والجدل مصروف على المقاومة. والبرهان والخطابة موجبان لإفادة ما ينبغي، والجدل لإزالة ما لاينبغي. والخطابة جارية مَجرى حفظ الصحّة، والجدل يجري مَجرى إزالة المرض، وحفظ الصحّة أفضل من إزالة المرض».[2]

[مقام الجدل]

الثالث: «الجدل. وهو ملكة صناعيّة يُتمكّن بها من تأليف الحجّة من المشهورات أو المسلّمات، فينتج نتيجة ظنّيّة. فالصناعة ملكة نفسانيّة بها يُتمكّن من استعمال موضوعات نحو غرض صادرة عن إرادة وبصيرة بحسب الإمكان. وليس من شرط الصناعة حصول القدرة أبداً، بل بحسب الإمكان؛ لأنّ الطبيب من أفاد الصحّة بحسب الإمكان، فكذلك الجدليّ من قوي على ذلك الفعل المذكور بحسب الإمكان.

[ردّ قول الغزاليّ في تعريف الجدل]

وذكر فيه الحجّة؛ ليدخل فيه القياس والاستقراء والتمثيل. وهذا أولى [من] قول الغزاليّ إلى أنّه منازعة تجري بين متعارضين لتحقيق حقّ وإبطال باطل؛ فإنّ

---

١. النحل/ ١٢٥

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٢٣/١

المنازعة إن كان الغرض منها تحقيق الحقّ وإبطال الباطل فلامنازعة تجري بين متعارضين هناك؛ إذ الكلام إن لم يفهمه السامع[١] طالبه بالتفهيم ولم ينازعه، وإن فهمه وجزم بالصحّة فلانزاع. وإن جزم بالفساد طولب ببيان[٢] الفساد، فإن ذكر وجه الفساد يعود إلى التقسيم الأوّل وإن لم يفهم طلب التفهيم، وإن فهم فإمّا أن يجزم بالصحّة أو الفساد أو التوقّف. فالمتناظران إذا طلبا الحقّ لم يتنازعا.

وأيضاً الجدليّ ربّما جادل لأجل تحقيق الباطل وإبطال الحقّ لقوله: ﴿**ما يُجادِلُ في آياتِ اللّهِ إلّا الّذينَ كَفَرُوا**﴾[٣]. فليس من شرط الجدليّ أن يكون جداله لتحقيق الحقّ وإبطال الباطل.

وأيضاً تحقيق الحقّ يشتمل على تحقيق الباطل.

[مبادئ الجدل]

والجدل هو القياس المؤلّف من المشهورات عند الجمهور وأرباب الصنائع أو المسلّمات عند الخصم وفي ما بين أهل تلك الصناعة أو منهما لإنتاج قول آخر. والمشهورات والمسلّمات ربّما كانتا صادقتين وربّما كانتا كاذبتين. والمشهورات والمسلّمات قد تكون أوّلية وقد تحتاج إلى البيان، وهما لاتدخلان في الجدل من حيث إنّهما صادقتان أو كاذبتان أو من حيث الأوّليّة، بل من حيث الشهرة أو التسليم كقولك: كشف العورة والظلم قبيح.

---

١. حج: المانع.
٢. مر: بيان.
٣. غافر/٤

[الغرض من الجدل]

والغرض تحصيل عدّة فوائد:

الأوّل: إقناع القاصرين وذوي الأفهام[١] الكثيفة عن الترقّي إلى درجة البرهان.

الثاني: إلزام خصوم الحقّ، وهم الذين لايستحقّون المخاطبة[٢] بالبرهان وإفحامهم[٣] ودفعهم بتلك الأقيسة الجدليّة المناسبة لطباعهم الجرميّة.

الثالث: أنّ الجدل بمعرفته تصير النفس معتادة مستمرّة على تركيب المقدّمات وتأليفها أيّ نوع كان، فيتمكّن الذهن من دفع الأسئلة وردّ ما يرد عليه من الخصوم[٤]، فيتدرّب طبعه ويشحّذ فكرته بكثرة الاعتراضات الجدليّة؛ فإنّها رياضات من أنفع الرياضات لطالب الحقيقة.

الرابع: حفظ الأوضاع الشرعيّة والنواميس النبويّة والمصالح المدنيّة.

الخامس: معرفته ليميّز عند النفس من غيره، فيفيد النفس قوّةً وزيادة اعتقاد في البرهان، فلايبقى تطرّق احتمال القدح والشكّ في الاعتقاد الحاصل من البرهان.

السادس: أنّ مصالح الإنسان الدنيويّة والأخرويّة لاتتمّ ولاتكمّل إلّا باعتقاد وجود الحقّ ووحدانيّته والجزم بحقيقة المبدأ والمعاد والجزاء بعد الموت. وهذه الأمور المهمّة إن لم تستند بالحجج والأدلّة المركّبة من المشهورات والمسلّمات

١. حج: الأوهام.
٢. مر: المجاذبة.
٣. هامش حج: بالفاء والحاء، أي أسكتهم في الخصومة أو لغيرها.
٤. حج: الخصم.

ضعفت وزالت عند تطاول الأزمنة؛ لأنّ تركّبها[1] من المقدّمات اليقينيّة لايفهمها العوام ويتحيّرون في إدراكها، فوجب تقريرها في قلوبهم بما يليق بهم من مقدّمات الجدل، فيصير رسوخ تلك العقائد في قلوبهم وأذهانهم سبباً لنظام المصالح الدنيويّة.

السابع: أنّ منكر الحقّ قد يبلغ في الجهالة والحُمق إلى حدّ لايبالي بإنكار اليقينيّات ولايمكنه إنكار المشهورات والمسلّمات؛ لأنّ إنكارها يُعَدّ من القبيح[2] السمج[3]، فيكون الجدل في حقّه أنفع من البرهان.

[تطوّر الجدل على مرّ العصور]

واعلم أنّ الجدل في هذا الزمان على خلاف ما كان عليه في الزمان القديم؛ لأنّ مداره على السائل والمجيب. والمراد بهما في الزمان القديم غير المراد بهما في هذا الزمان؛ لأنّ السائل عند أهل هذا الزمان هو الذي يبتدئ فيسأل الغير في مسألة معيّنة، فإذا أجاب بما هو مذهبه يكون مجيباً، ويكون الأوّل سائلاً. ثمّ إذا قرّر المجيب دليله في المسألة يكون السائل ساكتاً حتّى يتمّ المجيب الدليل، ثمّ يشرع السائل في اعتراض دليله بما يقرّر عليه من وجوه الاعتراضات وينازعه في صحّة المقدّمات التي هي مقدّمات دليله بوجوهٍ أخرى مشهورة مألوفة.

وأمّا في عرف القدماء فكان إذا عرف واحد منهم بمذهب في مسألة وكان يسأله واحد ويتسلّم من هذا المجيب مقدّمات كثيرة متبدّدة لاتناسب بينها، فإذا

---

١. حج: تركيبها.

٢. مر: + و.

٣. حج (خ ل): السميج. هامش حج: السميج بمعنى القبيح.

استوفى تلك المقدّمات ركّبها قياساً ينتج لـه نقـيض مـذهب المجيـب، ويصـير مفحماً لايمكنه دفع ذلك الإلزام. فجواب الأوائل كان على هذا الوجه، وهي أنفـع وأتمّ فائدةً وأدلّ على قوّة الذهن من مناظرة أهل هذا الزمان.

[وجوب إنتاج المشهورات في مجلس واحد]

ثمّ إنّ المشهورات يجب أن يكون إنتاجهـا للمطلـوب فـي مجلـس واحـد، فيحصل إمّا[1] الإقناع أو الغلبة، فإن لم يحصل إلّا في مجالس فلايكون المحـاورة جدليّة، بل هو أولى بأن يسمّى تعلّميّة؛ لأنّ الإقنـاع والغلبـة إذا كانـا مقصـودين وهما من الأمور السهلة، فلايتوقّفان على أمور كثيرة لاتتمّ إلّا في الزمان الطويـل. فيجب على الجدليّ جمع المقدّمات المشهورة في ذهنه ويحفظها عن الأضـداد؛ لأنّ ضدّ المشهور يكون شنيعاً في الغالب.

[أقسام المشهور]

والمشهور إمّا أن يكون مشهوراً في الغاية أو قريباً من الغاية، إلّا أنّـه يحتـاج إلى مثال. وقد لايكون في الغاية ولاقريباً منه، إلّا أنّه متى خطر في الذهن حمـده العقل في أوّل وهلة لمناسبة في المحمودات[2] الحقيقيّة.

[السبب في الشهرة]

والسبب في الشهرة إمّا تعلّق المصلحة العامّة، مثل: العدل حسن والظلم قبيح،

---

١. حج: ـ إمّا.

٢. حج (خ ل): المشهورات.

وقد يكون لأجل الحياء والخجل والرحمة والقسوة أو المشابهة بينها وبين الواجب قبولها.

[المحمودات وأقسامها]

والمحمودات من المشهورات. فربّما كانت محمودة بحسب جمهور الخلق، وقد يكون بحسب أمّة عظيمة، وقد يكون بحسب طائفة وصناعة. مثال الأوّل: العدل حسن والظلم قبيح، ومثال الثاني: متابعة الشرائع الحقّة واجبة، ومثال الثالث قول القائل: رأي بقراط في الطبّ محمود ورأي فيثاغورس في الموسيقي محمود.

[الوصايا المختصّة بالسائل]

ويختصّ السائل أن يرتّب كلامه في ما فيه سؤاله ترتيباً كاملاً بحيث يندرج سؤاله فيه يسيراً يسيراً؛ لئلّا يعلم المجيب موضع الإلزام ويُخفي النتيجة، بأن يبتدئ بالمقدّمات البعيدة عن المقصود؛ لئلّا يسبق فهم[1] المجيب معها إلى إنتاج المطلوب ويمزجها بالأمور الغير المناسبة لمحلّ النزاع. فإذا تسلّمها أنتج المطلوب منها بالضرورة، فينخدع المجيب بتوهّمه أنّه ينتج ما لاينتفع به في المطلوب. ولايرتّب المقدّمات ترتيباً يظهر للمجيب لزوم النتيجة منها، فيمتنع من تسليم الضروريّات، بل يغافص[2] بالنتيجة من حيث لايعلم المجيب وجه اللزوم،

---

١. مر (خ ل)، حج: وهم.

٢. هامش حج: هكذا وجد، أي أخذ نفرٌ على غرّة. وفي نسخة آخر «يناقض» وفي آخر «يعالج».

فيتخيّل أنّه كالمستقيم الموافق له المناقض لنفسه.

وأن يظهر الإنصاف؛ ليطمئنّ إليه المجيب. ويثبت المطلوب بالمقدّمات على وجه الميل مدّعياً لظهورها وشهرتها؛ ليتوقّف المجيب عن منعها، حتّى يصير توقّفه كالتسليم. ويخلط المقصود بما ليس منه؛ ليخفى مطلوبه. ويؤخّر الكلام عمّا هو العمدة في الاحتجاج؛ لأنّ المجيب يعاند في الأوّل، ثمّ يضجر فيسامح في الأخير. ويستعمل مع الأفاضل القياس ومع غيرهم الاستقراء، ولايستعمل قياس الخلف، بل القياس المستقيم. ويصرّح بالنتيجة عند الوصول إليها على سبيل اللزوم والإنتاج، لا على سبيل السؤال.

[الوصايا المختصّة بالمجيب]

وما يختصّ المجيب أن يسلّم المشهورات من غير إنكار. ويحترز عن وقوع الإلزام مغافضة. ويتوقّف عن جواب ما لايفهم معناه ما لايفهم. وإن كان اللفظ مشتركاً أو مشكّكاً فيستفهم؛ ليتعيّن الغرض. ولايمتنع من تسليم الاستقراء عن الجزئيّات المحمودة، بل يستأنف قياساً آخر؛ فإنّه أولى من قبول الامتناع من الاستقراء الموجب لسوء ظنّ السامعين به. ويستفسر عن الاصطلاحات الغريبة والألفاظ المبهمة. وله أن يمنع مقدّمات السائل ويضمّ إلى ما يسلّمه قيوداً لايتوجّه إليه بسببها الإلزام. وأمّا التشويش على السائل بأفعال أو تحريكات وغيرهما ممّا يخرج عن الصناعة للغلبة والاستظهار فهو قبيح عند الفضلاء والعلماء؛ لدلالته على العجز.

[الوصايا المشتركة بين السائل والمجيب]

وما يشترك بين السائل والمجيب أن يتجهّز ويرتاض في الجدل وكثرة

الاحتجاج للإثبات والإبطال ويكون حاضرة في ذهنه[١] مع قوانين كلّيّة. وأن يكون له قوّة إيراد المقدّمات في المواضع المختلفة لإثبات كلّ مطلوب أو لإبطاله. وأن يأخذ من كلّ صناعة طرفاً صالحاً.

وتعميم الأحكام أولى بالسائل وتخصيصها أنفع للمجيب. وكذلك إقامة الحجّة أخصّ بالسائل والمناقضة والمعارضة والمقاومة أخصّ بالمجيب. وعلى السائل أن يهدم الشنيع، وعلى المجيب أن يحفظ المشهور، ويحترز عن مجادلة من يحبّ الرياسة والرياء ومن تعوّد منع المشهورات؛ لئلّا يفسد طبعه؛ فإنّ الطباع تنفعل عن الطباع وتسرق منها. فإن بُلي بمناظرة من يحبّ الرياسة والرياء ويؤثر الغلبة أو يتوقّف في المشهور، فيعاملهم بمثل معاملتهم له ولالوم عليه.

وقد قيل أنّ بروماخس اليونانيّ كان كثير التشوّف إلى مجادلة سقراط وقطعه وغلبته؛ ليترقّى إلى مرتبته ويحطّ من مرتبة سقراط الفاضل ويزيله عن مقامه. وكان يتعدّى عليه ويحيد[٢] عن الطريق اللائق في الجدل، فغالطه سقراط من جهة اشتراك الاسم فأسكته وأخجله وغلبه».[٣]

[مقام الشعر]

الرابع: الشعر. وهو ملكة علميّة يقدر منها على إيقاع تخيّلات تكون تلك التخيّلات مبادئ انفعالات نفسانيّة تكون مطلوبه. وإنّما لم يقل هاهنا إنّ الشعر

---

١. حج (خ ل): نفسه.

٢. يحيد: أي ينفر ويهرب. يقال: حاد عن الشيء يحيد: مال عنه وعدل. منه قوله تعالى: ﴿**ذٰلِكَ ما كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ**﴾ [ق/١٩] (مجمع البحرين).

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٠١/١

صناعة؛ لكون الشعر ليس بصناعة، بل الشعر [هو] الذي يصدر عن الصناعة.

[منفعة الشعر]

ومنفعة الشعر[١] في الأخلاق والتدابير المنزليّة والسياسات المدنيّة الجزئيّة، وقد ينفع في الأمور الإلهيّة.

وذكر الشيخ أبو عليّ أنّ منافع الشعر تقرب من منافع الخطابة؛ لأنّ الاستعانة إنّما تكون في جزئيّات الأمور لا في كلّيّاتها. والشيخ الإلهيّ زعم أنّ لها نفعاً عظيماً لاسيّما في الأمور الإلهيّة، حتّى أنّه فضّل القضايا الشعريّة على الواجب قبولها. وأكثر أهل المنطق يزعمون أنّها قد تكون أنفع من الخطابة؛ لأنّ نفوس العوام تميل إلى التخيّل، فهي لها أطوع منها للإقناع. والسبب في ميل نفوسهم إلى التخيّل التذاذها به لذّة المحاكاة؛ لأنّها[٢] صدور مثل شيء، فتلتذّ النفس بإدراكها قدرةً وقوّةً، وهو كمال ملائم النفس، واللذّة إدراك الملائم.

[المحاكاة وأقسامها]

والمحاكاة قد تكون طبيعيّة قوليّة كما يصدر عن البَبَّغاء[٣]، وطبيعيّة فعليّة كما يصدر عن القِرد، وإمّا أن يكون المحاكاة صناعيّة تحاكي الشيء بمطابقة على ما هو عليه، أو تحاكيه مع تحسين كصورة الملائكة ومع تقبيح كصورة الجنّ.

---

١. حج: + تكون.

٢. حج (خ ل): لكونها.

٣. هامش حج: الببّغاء (بثلاث باءات أولاهنّ وثالثتهنّ مفتوحات والثانية ساكنة وبالغين المعجمة)، الطائر الأخضر يسمّى بالدرّة (بدال مهملة مضمومة)، والناس يحتالون لتعليمه بطرق عدّة. وعن الزمخشريّ: الببّغاء تقول: ويل لمن كانت الدنيا همّه [مجمع البحرين: ١/ ١٤٩].

[الشعر عند القدماء والمحدَثين]

والشعر محاكاة صناعيّة. وهو عند الحكماء القدماء كلام مخيّل مسجّع لا كما هو عليه الشعر في زماننا هذا؛ فإنّ الشعر عند المحدَثين كلام موزون بالأوزان العروضيّة متساوي الأركان مقفّى، ولايعتبرون التخيل، وهذا متّفق عليه في اللغة العربيّة والفارسيّة والتركيّة.

وأمّا عند الأمم القديمة السالفة من اليونانيّين والسريانيّين والعبرانيّين[١] فلم ينقل عنهم ولاعن أحد من قدمائهم شعر موزون، بل نقِل عنهم ما هو كالأسجاع الشبيهة بالنثر من غير قوافٍ. ثمّ إنّهم بعد ذلك اختلطوا بالعرب والفِرق، فتعلّموا منهم ذلك الأسلوب وصنعوا شعراً موزوناً يدخل في العروض والقوافي على قانون[٢] أهل زماننا.

وكلام المعلّم الأوّل يدلّ على أنّ الشعر ما كان له وزن في زمانهم. واصطلاحه بأنّ الشعر يوقع أثراً في النفس يشبه التصديق في انقباضها وانبساطها وإيثارها وكراهتها وميلها وإعراضها وتسهيل الأمور وتهويلها وتعظيمها وتحقيرها كقولك: العسل مرّة مهوّعة مقيئة، فتنفّر النفس عنه، وللخمر أنّه ياقوتة سيالة مفرّحة، فيسهّل شربه وتميل النفس إليه، وللسمّ بأنّه خمر لذيذ، فيقدم عليه.

فالكلامُ الشعريّ قياس مؤلّف من قضايا توقع في النفس تخيّلاً يشبه التصديق. فقد يكون أوّليّة كضرورة الموت؛ فإنّها تؤثّر في النفس قبضاً، وقد يكون مشهورةً كأحوال الجنّة والنار.

---

١. هامش مر: وكذا الهنديّين. «منه مدّظلّه».

٢. حج (خ ل): قوانين.

والشعر التامّ قد يحاكي الكلام المخيّل كالنثر المجرّد عن التقفية المخيّل، وقد يكون بالألحان[١] كالأصوات التأليفيّة، وقد يكون بالأوزان كالإيقاعات الرقصيّة، وقد يكون باللحن والوزن والكلام كالشعر المقترن بالنغمة.

[أقسام المحاكاة]

والكلام يحاكي بالألفاظ أو بالمعاني كمحاكاة الإيقاعات والنقرات، أو بهما جميعاً. ويكون بحسب جوهره، كما إذا كانت فصيحة جزلة متينة فتحاكي الاقتدار والصنعة، كقول امرئ القيس:

وما ذرفت عيناكِ إلّا لتضربى   بسهمَيكِ فى أحشاء[٢] قلب مقتَّل[٣]

وقد يكون بحسب المعاني إذا كانت غريبة لطيفة كقوله:

كأنّ قلوب الطير رطباً ويابساً   لدى وكرها العُنّاب والحَشَف البالى[٤]

أو بالمعاني معها، كما إذا كانت العبارة بليغة فتؤدّي حقّ المعنى اللطيف بلازيادة ولانقصان. والتي بالحيلة فصناعة[٥] البديع. والصنعة فبعضه يختصّ بالشعر المنظوم، وبعضه بالكلام المنثور، وقد يتشاركان فيه كالوزن والرديف.

وقد تقع في الألفاظ مشاكلات ومخالفات إمّا تامّة أو ناقصة. فالتامّة باتّفاق

---

١. مر: بألحان.

٢. مص: أعشار

٣. ديوان امرئ القيس: ٣؛ شرح المعلّقات السبع للزوزني: ١٣؛ إعجاز القرآن: ٦٣، ١١١؛ تاج العروس: ٢٢٦/٧، ٦٨/١٥؛ لسان العرب: ٥٧٣/٤، ٥٥١/١١

٤. منقول عن الملك الضلّيل أيضاً في: ديوان امرئ القيس: ١٤٥؛ أسرار البلاغة: ١٦٨؛ إعجاز القرآن: ٥٩؛ الأمالي للمرتضى: ١٢٥/٢؛ تاج العروس: ١٣٩/١٢؛ لسان العرب: ٢٠٦/١

٥. حج: فبصناعة.

الألفاظ كالعين والغين، أو باتّفاق الجوهر واختلاف التصريف كالسمك والسمّاك. والناقصة بتقارب الألفاظ إمّا في الجوهر كالعليم والعظيم، أو الجوهر والتصريف كالسهاد والسها. والمخالفة أن يقع أحد اللفظين على شيء ويقع الآخر على ما يخالفه كالرحمة وجهنّم. ولأهل البيان في هذا الفنّ مصنّفات عديدة[١] فليطلب منها.

[المحاكيات الشعريّة]

والمحاكيات الشعريّة قد تقع ببسائط، كزيد قمر، وقد تكون بمركّب كقول من قال في الهلال لمّا قارنه الزهرة:

كأنّه قوس من فضّة يُرمى ببندقة من ذهب

وقد تكون بذوات ظاهرة كقول الشاعر:

وهزّ الريح أردافاً ثقالاً وغصنا فيه رمّان صغار[٢]

ومخفيّة كقوله:

إذا نحن سمّيناك خِلنا سيوفنا من التيه فى أغمادها تتبسّم[٣]

فقد حاكى الجماد بحيّ ناطق شبّه به كريم فسرّه ذلك، فتبسّم.

---

١. مر: عدّة.

٢. منقول عن أبي نواس كما في: ديوان الصبابة: ٦٣

٣. منقول عن المتنبّي كما في: ديوان المتنبّي: ٤٠٢؛ شرح الواحديّ لديوان المتنبّي: ٦٥٠؛ شرح معاني شعر المتنبّي: ١١٦؛ الحماسة المغربيّة: ١٦٢؛ الصبح المنبّي: ٣٦٥؛ العرف الطيّب: ٥٥٧؛ الموضح في شرح شعر أبي الطيّب: ١٥٠٢؛ سرقات المتنبّي: ١٢٩؛ شرح التبيان: ١٥٠٨؛ معجز أحمد: ٨١٦

[محاكيات الأحوال]

وأمّا محاكيات الأحوال فكقوله:

أوجـــدنني فوجدن حزناً [واحداً متنــاهياً] فجعلنه لى صاحـــباً[١]

شبّه محاكاة حال هو الحزن بجسم هو الصاحب، وهو خفيّ في العمل.

[تقسيم المحاكاة بالتشبيه والاستعارة والروائع]

ثمّ المحاكاة إمّا محاكاة تشبيه أو استعارة أو روائع. فالتشبيه إمّا ما[٢] يحاكي بـه الشيء شيئاً آخر، ويعرف أنّها محاكاة بحرف التشبيه، مثـل كـاف التشـبيه ومثـل وكأنّما، أو لايكون كذلك، بل يحاكي الشيء بوضع شيء آخر مكانه.

والاستعارة قريبة من التشبيه، إلّا أنّ الفرق بينهمـا أنّ الاسـتعارة لايكـون فـي محاكاتها حرف التشبيه، كقوله:

لسان الحال أفصح من لســـانـى وعين الطبع طـــــامحة البكاء

والروائع فهي القائمة مقام ذات المحاكـاة لكثـرة الاسـتعمال. فلـذلك لاتكـاد توقّف على كونها محاكاة، كقولهم: الكريم بحـر والملـيح غـزال والقـدّ غصـن، ونحوها. فإذا تركّبت صار تشبيهاً واستعارة، كقوله: يـا قمـراً فـي غصـن [نقـا][٣]، وقول[٤] الآخر: غصن على [نقا] عليه رمّـان. وإذا كانـت المحاكـاة محـالاً تسـمّى

---

١. منقول عن المتنبّي كما في: ديوان المتنبّـي: ٤٥؛ المنصـف للسـارق والمسـروق منـه: ٣١٧؛ النظام في شرح شعر المتنبّي وأبي تمام: ٩٣٦

٢. حج (خ ل): بأن.

٣. مر: نفا؛ حج: نقاره (وكذا ما يليه).

٤. مر: قوله.

خرافات، وقد تكون أحسن وأملح مـن المحاكـاة الصـحيحة بحسـب الأحـوال. وأعداد مواضع المحاكاة وأنواعها لايمكن في المخيّلات؛ فـإنّ المخـيّلات كلّمـا كانت أندر وأغرب كانت ألذّ وأعجب.

[الشعر موسيقي وعروض ومنطق]

واعلم أنّك إذا اعتبرت القياس الشعريّ وجدته عين الموسيقي باعتبـار أصـل وزنه، وإذا اعتبرته بالأوزان المعتبرة عند العرب فهو العروض، وإن اعتبرتـه مـن حيث التأليف من المقدّمات التخيّليّة فإنّه يقوم مقام التصديق، فهو منطق.

[شرائط مقدّمات القياس الشعريّ]

وليس من شرط مقدّماته أن تكون صادقة أو كاذبة أو ذائعة أو شنيعة، بـل أن يكون مخيّلة. وأكثرها محاكيات الأشياء بالأشياء، كمحاكاة الشجاع بالأسد والوجه الصحيح بالبدر. ولايجب أن يكون كلّ المخيّلات محاكيات، بـل كثيـر منهـا قـد يخلو عنها، وإن كان المقصود هـو التخيّـل؛ فـإنّ الأقاويـل الحِكميّـة إذا أوردت موزونة سمّيت شعراً عند العرب مع خلوّها عن التخيّل والمحاكاة. ولو كان فيهـا محاكاة وتخيّل بلاأوزان لم تسمّ شعراً عند العرب. وأجود الأشعار وأحسـنها مـا جمع الوزن والقوافي مع التخيّل والمحاكاة، وأن يكون متضمّناً للكـلام الحِكمـيّ العلميّ والروايات المهمّة الصادقة بألفاظ فصيحة بليغـة. ومعرفـة الـوزن يعـرف بعلم العروض بحسب الاستعمال، وتظهر حقيقته في علم الموسيقي».[١]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٣٩/١

[مقام المغالطة]

الخامس: «المغالطة. وسمّاها المعلّم الأوّل بلغته [سوفسطيقا][١]، ومعناه تبكيت المغالطين وهو قهرهم وغلبهم بالحجّة. وعرف فيها وجوه المغالطات ليتميّز مَن يريد التمويه والتشبيه بالحكيم المحقّق. والمغالطة قياس ينتج نتيجةً تناقض وضعاً معيّناً، فيكون تبكيتاً. فإن كان حقّاً كان برهانيّاً، أو مشهوراً كان جدليّاً، وإلّا فمغالطيّاً يُشبه البرهان، أو مشاغبيّاً يُشبه الجدل. والمغالطة والمشاغبة مشابهة بالبرهان والجدل في مادّة أو صورة أو فيهما.

والآتي بالمغالطة يسمّى غالط في نفسه مغالط لغيره.

[سبب وقوع المغالطة]

وسبب وقوعها قصور في جوهر النفس بعدم التمكّن من التميّز بين ما هو من ذات الشيء وبين ما هو من غيره، ولولا هذا القصور لما تمّت للمغالطين صنعة؛ لأنّها صناعة تمويه وكذب.

[نفع المغالطة]

ونفعها ليس بالذات، بل بالعرض. وهو أن لايغلط في نفسه، ولايغالطه الغير، ويكون له قوّة يتمكّن بها من مغالطة المغالط. وقد يستعمل للتدرّب وتشحيذ الذهن أو للامتحان أو للعناد.

[موادّ المغالطة]

وموادّها الوهميّات والمشبّهات لفظاً أو معنىً، فهي قياس مؤلّف منها لتغليط

---

١. مر: سوفسطانيا؛ حج: سوفسطائيّة.

الخصوم وانقطاعهم.

[أقسام الغلط]

والغلط الواقع إمّا أن يكون في الصورة أو في المادّة أو فيهما جميعاً.

[أقسام الغلط في الصورة]

فأمّا الغلط من الصورة، فأن لايكون على هيئة شكل من الأشكال المعتبرة لعدم تكرّر الوسط في القياس، مثل: بعض المنقوش فرس، وكلّ فرس حيوان، لينتج: بعض المنقوش حيوان. ومثل: الإنسان له شَعر، وكلّ شَعر ينبت، لينتج: الإنسان ينبت؛ لأنّ المحمول في الصغرى بتمامه ليس بموضوع في الكبرى.

أو يكون على هيئة بعض الأشكال، لكنّه لايكون على هيئة الضروب المنتجة، مثل: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، لينتج: أنّ الإنسان جنس. والغلط من جهة أنّ الكبرى ليست كلّيّة؛ لأنّها لو كانت كلّيّة لكذبت؛ فإنّه كلّ ما يقال له حيوان يصدق عليه أنّه جنس؛ لأنّ الجنس إنّما يصدق على الحيوانيّة المقيّدة بقيد العموم، وهي الصورة الذهنيّة.

وقد ينضمّ إلى الأصغر ما يوجب الغلط، مثل: الإنسان وحده ضاحك[١]، وكلّ ضاحك حيوان، فينتج: الإنسان وحده حيوان. والغلط من تركّب الصغرى من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة إلى الإنسان. فالموجبة: كلّ إنسان ضاحك، والسالبة: لاشيء من غير الإنسان بضاحك. فإذا ضمّمنا الموجبة إلى الكبرى كان هكذا: كلّ إنسان ضاحك، وكلّ ضاحك حيوان، إنتج صادقاً. وإذا ضمّمنا السالبة

---

١. حج: ضحّاك (وكذا ما يليه).

إلى الكبرى لم ينتج شيئاً؛ لوجوب كون صغرى الأوّل موجبة.

وقد يحصل الغلط بأن يؤخذ موضوع النتيجة لا على ما وضع في الصغرى، مثل: الفلك المحدّد للجهات جسم لاجهة فوقه، وكلّ جسم لاجهة فوقه غير منخرق، لينتج: أنّ كلّ فلك لاينخرق. وموضوع الصغرى كلّ فلك؛ فإنّه لاتصحّ نسبة الأوسط إلى ذلك.

وقد يقع في الأكبر مثل ذلك مثل: أرسطو كامل، وكلّ ما هو كذلك فهو الحكيم، لينتج: أنّ أرسطو هو الحكيم. فقد زيدَ في الأكبر ما يقتضي الحصر ولم يكن في الأصغر ذلك.

ومثله أن يكون المطلوب مغايراً للنتيجة، كمن أقام البرهان على امتناع وجود الإلهَين وكان دعواه استحالة وجود قديمَين ولم يبيّن[1] أنّ الإلهيّة لازمة للقديمَين. وعند رعاية الأجزاء لايقع هذا الغلط. فبالجملة إذا اختلّ أحد الشروط المعتبرة بحسب الكمّ أو الكيف أو الجهة لم يحصل الإنتاج.

[أقسام الغلط في المادّة]

وأمّا الغلط بسبب المادّة، فمنه ما يكون بسبب المصادرة على المطلوب، وهو أن يكون الأصغر والأوسط شيئاً واحداً عبّر عنه بلفظين مترادفين، مثل: الإنسان بشر، وكلّ بشر ضحّاك، لينتج: الإنسان ضحّاك. والكبرى والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى.

أو تكون المقدّمات ليست أبين من المطلوب، مثل: هذا الشيء جوهر؛ لكونه

---

١. حج (خ ل): يتبيّن.

جزء الجوهر، وكلّ ما هو جزء الجوهر جوهر، لينتج: أنّ هذا الشيء جوهر. فإنّه إنّما يستقيم بعد تصوّر الشيء بجميع أجزائه؛ فإنّ ذلك الشيء إذا كان مثل الأبيض فإنّه جوهر من جهة موضوع البياض لا من جهة بياضه، مع كون البياض جزءً للأبيض من حيث هو أبيض. فالأبيض يكون جوهراً من جهة محلّ البياض فقط، لا من جهة الجزئين جميعاً ـ أعني البياض والمحلّ ـ فلايلزم من حمل الجوهر على مجموع الجزء الصوريّ والجزء العرضيّ باعتبار أن يكون البياض جوهراً.

ومنه ما يكون بسبب كذب المقدّمات في أنفسها؛ لكونها مشبّهة بالصادقة، فقبلها العقل لأجله. وتلك المشابهة إمّا في اللفظ أو في المعنى. والأوّل إمّا بسبب اشتباه لفظ بلفظ أو بسبب اشتباه اللفظ بالمعنى. فالاشتباه اللفظيّ المحض فقد يكون بسبب الاشتراك أو المجاز.

فالذي بسبب الاشتراك فما يكون بسبب نفس اللفظ المشترك، مثل: الواجب الوجود إن كان موجوداً فإمّا أن لايمكن أو يمكن. فإن لم يمكن يلزم أن يكون الواجب ممتنع الوجود؛ إذ كلّ ما لايمكن وجوده ممتنع، فيكون الواجب ممتنع الوجود وهو محال. وإن أمكن وجوده كان ممكن العدم؛ فإنّ كلّ ما يمكن وجوده يمكن عدمه، فيكون الواجب ممكن العدم.

وحلّه أنّ الإمكان مشترك بين العامّ والخاصّ. فإن كان المراد الإمكانَ العامّ فيسلّم أنّ الواجب ممكن بهذا المعنى، ولايلزم أن يكون الممكن بهذا المعنى ممكن العدم فحسب، بل يكون إمّا واجب الوجود أو ممكن العدم. وإن كان المراد به الخاصّ فلايكون الواجب ممكناً بهذا المعنى؛ فإنّ ما ليس بممكن بهذا المعنى لايلزم أن يكون ممتنعاً، بل يلزم أن يكون إمّا واجباً أو ممتنعاً.

ومثل قول القائل: فصول الجواهر كيفيّات، وفصول الجواهر جواهر، لينتج: بعض الكيفيّات جواهر. وهذا الغلط بسبب اشتراك الكيفيّة على الفصول وعلى الهيئة القارّة.

وما يكون بسبب هيئة اللفظ، كالقابل مثلاً؛ فإنّه على صيغة الفاعل، وقد يظنّ بعضهم أنّ القبول فعل.

أو يكون بسبب تصريف اللفظ، مثل: ضَرْبُ زيد (بالسكون)، فيحتمل أن يكون زيد ضارباً ويحتمل أن يكون مضروباً.

أو يكون بسبب الوقف والابتداء، مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[1]؛ فإنّ الوقف على اللّه يقتضي كون الواو في ﴿**وَالرَّاسِخُونَ**﴾ للابتداء، ويلزم أن يكون معرفة التأويل منحصرة في اللّه تعالى. ومع الوقف على ﴿**وَالرَّاسِخُونَ**﴾ يكون الواو للعطف؛ فلاينحصر علم التأويل فيه تعالى، بل الراسخون في العلم مشاركون في علمه.

أو يكون بسبب انصراف الكنايات، مثل قول القائل: كلّ ما يعلمه الحكيم فهو يعلمه. فيجوز عود الضمير إلى الحكيم وإلى كلّ ما يعلمه. وعوده إلى الحكيم يعاند عود الكلام إلى كلّ ما يعلمه؛ فإنّ الحكيم يعلم الحجر، فيلزم أن يكون حجراً، فتكون القضيّة كاذبة، بخلاف عود الضمير إلى ما يعلمه.

أو بسبب حرف العطف، مثل: الخمسة زوج وفرد. فإنّ المراد إن كان بجمع الأجزاء فهو حقّ؛ لأنّ الخمسة حصلت من زوج وهو الاثنان، ومن فرد وهو الثلاثة. وإن كان جمعَ الصفات كذبٌ؛ لامتناع اجتماع صفتي الزوجيّة والفرديّة

---

١. آل عمران/٧

في الخمسة.

وأمّا الغلط باعتبار المجاز، فمثل[١]: البارئ تعالى نور، وكلّ نور محسوس، لينتج: أنّ البارئ تعالى محسوس. وغلطه من حيث إنّ لفظ النور يقع للنور العقليّ ويقع[٢] للنور الحسّيّ. ثمّ استعماله في النور العقليّ بطريق المجاز.

ومثل: العرض زائد على السطح؛ لقولهم سطح عريض وغير عريض. فصحّة هذا الإطلاق يدلّ على زيادته. وغلطه نشأ من استعمال العرض مجازاً، كما قيل: لون أبيض. والأبيض هو ما يوصف بالبياض، فاللون العرضيّ كيف يكون هو الأبيض الموصوف بالبياض الذي هو الجسم الجوهريّ؟ فالاحتياط في التجوّزات واجب، فقد وقع بسببها غلط كثير.

ومنه الواقع بسبب الاشتباه اللفظيّ، كأخذ العدميّ مكانَ العدم، كمن سمع أنّ الهيولى عدميّة، فيحكم عليها بأنّها عدم.

وأمّا اشتباه اللفظ بالمعنى فهو كما قيل: إنّ الاسم هو المسمّى. فإذا حقّق الحال فقد تسلّم أنّ اسم المسمّى قول أو لفظ لم يثق به، مع أنّ من المسمّى ما ليس من هذه الأمور في شيء. وكذلك المسمّى بالنار حارّ ولفظها لايفعل ذلك. ومن هذا غلط بعضهم حيث قال: إنّ الحدّ إذا نظر إليه من حيث إنّه الحيوان الذي هو بعينه الناطق كان واحداً، فالحدّ هو المحدود، فإذا نظر إليه من حيث التركيب فهو غير المحدود. وغلطه من حيث إنّه نسي أنّ الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشيء، فالقول الذي هو الحدّ يمتنع أن يكون عين المحدود. وهذا اشتباه لفظيّ.

---

١. حج (خ ل): كما قيل.

٢. حج: + لفظ النور.

والاشتباه بحسب[١] المعنى فقد يكون بسبب تركيب المفصّل وهو الصادق مفصّلاً لامركّباً، مثل أنّ النفس تصدق عليها الجوهريّة وتصدق عليها القوّة أيضاً مفصّلاً. فإذا ركّب فقال: إنّ[٢] النفس جوهر بالقوّة، حصل من لزوم هذا التركيب أنّ النفس غير جوهر بالفعل.

وقد يكون بسبب تفصيل مركّب، وهو الصادق مركّباً لامفصّلاً، كما يقال: الجسم يطلق على الهيولى والصورة. ومراده أنّه يقال على المجموع، فظنّ سامعه أنّه يقال على أجزائه مفصّلاً، فوقع في الغلط.

ومثله ما يصدق على الخمسة أنّها زوج وفرد، أي أنّها حصلت من عدد زوج ومن عدد فرد، فيظنّ من ذلك أنّ كلّ واحد منهما يصدق عليهما على سبيل التفصيل.

وقد يقع بسبب إيهام العكس، مثل من سمع أنّ كلّ ما في الجهة فهو موجود، فيحكم على الظنّ أنّ كلّ موجود في الجهة.

ومثله: الفلك متناهٍ، وكلّ متناهٍ ينتهي إلى خلأ أو ملأ، لينتج: أنّ الفلك ينتهي إلى خلأ أو ملأ. والغلط نشأ من إيهام العكس في الكبرى؛ فإن الصادق هو قولك: كلّ خلأ أو ملأ متناهٍ، ولايصدق عكسه وهو أنّ كلّ متناهٍ ينتهي إلى خلأ أو ملأ، الذي هو نفس الكبرى.

وقد يكون بسبب غفلة في اللازم أو الملزوم. فما يكون بإعطاء حكم الشيء للازمه الأعمّ ليتعدّى منه إلى مشاركاته العامّة مثل: الإنسان حادث لأنّه جسم،

---

١. حج (خ ل): بسبب.

٢. حج: ـ إنّ.

وكلّ جسم حادث؛ فالإنسان حادث. وهو غلط؛ لجواز كون علّـة الحـدوث هـو كونه إنساناً أو جسماً عنصريّاً، فلايتعدّى الحدوث إلى كلّ جسم.

وقد يستعمل هذا كثير من الفقهاء، فيضيفون الحكم إلى الأمر العامّ فيقولـون: إنّ الحركة لايمكـن بقاؤهـا؛ لأنّهـا عـرض، فيكـون البيـاض والسـواد والطعـوم والروائح وغيرها من الأعراض كذلك. ولو فتح هذا الباب ليصحّ[1] معـه أن يقـال: الحجر جماد؛ لأنّه موجود أو شيء، ليلزم أنّ كلّ موجود أو شيء جماد. أو يقال: البياض والطعم يجتمعان؛ لأنّهما عرضان، ليلزم منه اجتماع كلّ الأعـراض حتّـى الحرارة والبرودة والبياض والسواد.

وما يكون بسبب أخذ لازم الشيء مكانه، مثل: أنّ البياض مفرّق للبصر؛ لكونه لوناً، فكلّ لون مفرّق للبصر. فيتعدّى الحكم إلى غير البياض من الألـوان. وغفـل عن أنّ التفريق إنّما هو بنفس خصوصيّة كونه بياضاً.

ومنه ظنّ بعضهم أنّ مفهوم النوع هو مفهوم الفصل بعينه، وظـنّ أنّ قولنـا: إنّ الجوهر متحيّز، أنّه نفس الجوهريّة.

وما يكون أخذ الشيء علّةً للازمه، مثل: لو لـزم مـن الاشـتراك فـي الأخـصّ الاشتراك في الأعمّ كان عدم الاشتراك في الأخـصّ يسـتلزم عـدم الاشـتراك فـي الأعمّ. وهو خلاف الواقع؛ فإنّ الإنسان والفرس المقرونين بالفصول يشتركان في الأعمّ كالحيوانيّة. وغلطه من حيث إنّه ظنّ أنّ[2] الاشتراكَ في الأخـصّ المسـتلزم للاشتراك في الأعمّ علّةٌ متعيّنةٌ لوجوب الاشتراك في الأعمّ، وليس الأمـر كـذلك؛

---

١. مر: يصحّ.
٢. مر: ـ أنّ.

فإنّه قد لايكون علّةً مطلقاً، كالكتابة والضحك اللازمان للإنسان، مع أنّه ليس أحدهما علّةً للآخر. أو يكون علّةً ولايكون متعيّنةً، بل لها بدل آخر.

وما يكون بأخذ اللزوم مكان العلّة للدور الفاسد، مثل: الأبوّة تتوقّف على البنوّة والبنوّة تتوقّف[1] على الأبوّة، فتوقُّف كلّ منهما على الآخر يقتضي عدم حصولهما عيناً وذهناً. ووقوع هذا الغلط من أخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء. والتوقّف الفاسد إنّما يكون في ما به الشيء لا ما مع الشيء. والشيئان إذا كان كلّ واحد منهما لايوجد إلّا مع الآخر فحصولهما يكون معاً، بخلاف ما إذا كان كلّ منهما علّةً للآخر، فيلزم تقدّم كلّ منهما على المتقدّم عليه، فيلزم أن يتقدّم على نفسه.

ومن هذا ينحلّ ما قيل: إنّه لايتصوّر أن يكون شيئان موجودان معاً بالضرورة؛ لأنّه إن لم يكن أحدهما علّةً للآخر فيوجد كلّ واحد منهما بدون الآخر. وإن كان بغير المتضايفين غير جائز؛ فإنّ نسبة الحجّة إلى المتضايفين وغيرهما واحدة. فإنّ لك أن تقول: المتضايفان إن لم يكن لأحدهما مدخل في وجود الآخر فلايوجدان معاً، وإن كان لكلّ منهما مدخل في إيجاد الآخر فيجيء الدور. فإن اعتذروا بأنّ المتضايفين لاوجود لهما في الأعيان منعنا ذلك؛ إذ جميع المشائيّين يقولون إنّ لهما تحقّق في الأعيان ووجود. وإن قلنا إنّهما في الأذهان فتعقّلهما يكون معاً، فجاء لزوم المعيّة أيضاً وصار من جملة ما لايتصوّر الشيء إلّا معه.

ومن هذا الباب ما يكون بسبب اختلاف جهة التعلّق، كما يقال: إنّ الأب

---

١. مر: ـ تتوقّف.

يتوقّف على الابن؛ لأنّه لايكون أباً إلّا عند حصول الشيء الذي هو الابن. والابن يتوقّف على الأب فيقدّم عليه الأب؛ فإنّه لولا الأب لم يكن للابن حصول، وهو دور. والغلط فيه أنّ ذات الشخص الذي وصف بالبنوّة تتقدّم على أبوّة الأب بالذات؛ فإنّها لو لم تكن لم يكن الأب أباً، فقد تقدّمت على أبوّة الأب دون ذاته. والأب تتقدّم ذاته على ذات الابن وبنوّته وأبوّة نفسه. فلم يقع الدور من جهة واحدة.

ومنه ما يقع بسبب الدور الغير الممتنع، مثل: كلّ دُجاجة فإنّها تتوقّف على بيضة وكلّ بيضة فإنّها تتوقّف على دجاجة، فيكون دوراً. وحلّه من جهة أنّ كلّ دجاجة تتوقّف على بيضة تكون من غير الدجاجة المتوقّف عليها تلك البيضة بالعدد. فهو دور غير ممتنع الوجود، بل هو واقع في الأعيان. هذا بحسب الشخص، لابحسب الأمر الكلّيّ الذي لاوجود له في الأعيان ليتوقّف وجوده على شيء. وأمّا بحسب الذهن، فتعقّل البيضة والدجاجة الكلّيّتان لايتوقّف أحدهما على الآخر. فهذه المغالطة كلّها بطريق اللزوم واختلاف جهاته وبسبب أخذ اللازم علّةً.

ومنه ما يكون بسبب إعطاء ما هو معدوم أحكامَ ما هو موجود. فمنه أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل، كقول صاحب الجزء: لو كان الجسم المتناهي قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، لكان ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين، وهو محال. وهذا الغلط إنّما نشأ من ظنّه أنّ القسمة إلى غير النهاية في الجسم حاصلة بالفعل، وهو خطأ؛ فإنّ القسمة المذكورة إنّما هي بالقوّة لابالفعل ليلزم المحال المذكور.

ومنه قول بعضهم: لو كانت الحركات غير متناهية في الأزل لكانت إمّا شفعاً

أو وتراً، وعلى كلا التقديرين يلزم تناهيها. وغلطه من حيث أن يتصوّر الحركات المعدومة الغير المتناهية لها كلّ مجموعيّ أو يتصوّر أن يكون لها كلّ مشتمل على جميع الآحاد، وليس الأمر كذلك.

ومنه ما يكون بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة، مثل قول القائل: الهيولى بالقوّة لابالنسبة إلى ذاتها، بل بالنسبة إلى ما يقبلها من الصور والأعراض. وهي في ذاتها جوهر، والقوّة نفسها لايكون جوهراً، فالهيولى من حيث الجوهريّة حاصلة بالفعل، وإن كان ذلك الحصول يتوقّف على علل فليس[١] شرط ما حصل بالفعل أن لايكون علّةً. فيتركّب قياس ويكون غلطه ناشئاً من عدم نقل الحدّ الأوسط بكلّيّته، كقولك: الهيولى ذات قوّة، وكلّ قوّة عدميةٌ في ذاتها، فينتج: أنّ الهيولى عدميّة في ذاتها.

ومن الغلط أخذ العدم المقابل للوجود ضدّاً، كمن أخذ الشرّ ضدّاً للخير، والظلمة ضدّاً للنور، ولاشيء من المتضادّين عن مبدأ واحد، فيلزم أن يكون للشرّ والظلمة مبدأ غير مبدأ الخير والنور؛ فتكون الظلمة ذات تدبّر الأشياء[٢]. وحلّه أنّ الشرّ ليس ضدّاً للخير ولاالظلمة للنور؛ لأنّهما عدميّان يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة، فلاوجود لهما في الخارج والضدّان وجوديّان.

ومنه ما يكون بسبب أخذ العدم والملكة مكانَ الإيجاب والسلب، كما يقال: البارئ تعالى إمّا متّصل بالعالم أو منفصل عنه، فإمّا أن يكون داخلاً في العالم أو خارجاً؛ فإنّ الإيجاب والسلب لايخرج عنهما شيء. وهو غلط؛ من حيث إنّ

---

١. حج: + من.

٢. هامش حج: وفي نسخة مصحّحة قد ضرب من قوله «فتكون» إلى قوله «الأشياء»، فتدبّر.

الانفصال عدم الاتّصال في ما من شأنه الاتّصال. فما لايمكن عليه الاتّصال لايمكن عليه الانفصال. وكذلك الخروج والدخول. ألاترى أنّ الجهل والعلم والعمى والبصر لايصحّ حملها إلّا على من يتّصف بالبصر والعلم. وفتح هذا الباب يوجب أن يثبت للبارئ تعالى من كلّ متقابلين أحدهما، فيلزم أن يكون إمّا عاقراً أو ولوداً.

ومنه ما يكون بسبب أخذهم السلب مكانَ العدم المقابل للوجود وأخذ اسم الأعدام كلّها على وجه واحد. فإنّ بعض الحكماء الذين يثبتون أنّ الظلمة انتفاء النور في ما يمكن عليه النور يقتصرون على مجرّد هذه الدعوى ويقولون: الهواء ليس بمظلم ولامضيء. وهو بناء على أنّه قابل غير النور وإذا لم يقبل النور لايسمّى مظلماً؛ فإن أخذ هذا بيّناً بنفسه فهو غلط. وكيف يكون كذلك؟ وقدماء الحكماء وسلّاك الأمم يرون أنّ كلّ ما ليس بنور ولانورانيّ فإنّه يكون مظلماً حتّى لو قيل بوجود الخلأ كان مظلماً. وأمّا أسماء السلوب كالقدّوسية والفرديّة والسلام فإنّها عندهم سلب مادّة أو سلب قسمة أو سلب عيوب من غير اشتراط الإمكان فيها؛ لكونها مقولةً على الذوات المفارقة التي ليس لها إمكان وجود هذه الأمور. فلينظر المتفطّن أنّ الاسم إذا دلّ على انتفاء شيء فهل يدلّ مع ذلك على أنّ الانتفاء مع الإمكان أو على الانتفاء فقط؟ فإنّ كلا القسمين واقعان في الوجود.

ومنه إثبات المذهب بإبطال مذهب الخصم إذا لم يكن النزاع في طرفي النقيض الذي يلزم من إبطال مذهب الخصم إثبات مذهب نفسه، بل بينهما واسطة. وممّا يناسبه أخذ ضدّ الشيء ضداً للازمه، وهو باطل؛ لأنّ الحرارة تُضادّ البرودة ولاتُضادّ العرضيّة واللونيّة.

وأبو الحسن الأشعريّ ارتكب هذا في إثبات كلام الحقّ فقال: وجدنا كلّ من

ليس بمتكلّم أخرس. فحكم بأنّ الكلام والخَرَس متضادّان، فحكم بأنّه تعالى لو لم يكن متكلّماً لكان أخرس؛ لأنّه في الشاهد كذلك. ثمّ أثبت للبارئ شيئاً سمّاه كلام النفس ولم يثبت له الكلام الذي أخذه ضدّاً للخرس؛ فإنّ الكلام النفسيّ ليس ضدّاً للخرس؛ فإنّه يثبت مع الخرس؛ لعدم اشتراطه بالحرف والصوت، فيجتمع مع الخرس، فلايكون ضدّه. فبطل قوله: إنّ الكلام والخرس ضدّان وإنّ الخرس لايزول بكلام النفس.

ومنه إثبات أحد النقيضين لبطلان دليل الآخر فيقتضي الثاني، كقول من قال: إنّا أبطلنا أدلّة حدوث العالم فيثبت قدمه. وغلطه من حيث إنّه إنّما لزم ذلك من إبطال نقيضه، لا من إبطال دليل نقيضه. فإنّه يمكن أن يكون النقيض صحيحاً مع بطلان الدليل، وعجز الخصم عن إقامة البرهان عليه لايدلّ على بطلان دعواه؛ لأنّ عدم العلم بحقّيّة[1] الشيء لايدلّ على بطلان ذلك الشيء.

ومن هذا الباب حُكم من حكَم أنّ عدم إدراك الشيء يدلّ على عدم ذلك الشيء، فحكَم بأنّ اللون في الظلمة ليس بموجود؛ لأنّا لانراه، وكلّ ما لانراه فهو عدم. وهو غلط؛ فإنّ عدم إدراك الشيء لايدلّ على عدم الشيء؛ لجواز كونه موجوداً غير مدرَك.

ومن الغلط أخذ جزء العلّة مؤثراً، مثل قولهم: الإنسان إنّما كان سميناً لأنّه حيّ، والبارئ تعالى حيّ، فيصحّ عليه. والغلط من حيث إنّ الحياة إنّما هي جزء علّة صحّة السمن، وللعلّة جزء آخر وهو الآلات الجسمانيّة وهي غير موجودة للبارئ.

---

١. حج: بحقيقة.

ومن هذا قولهم: إنّ الحَصاة[1] الصاعدة تقاوم الرحى[2] النازلة، ولو منعتها زماناً لوقع بين حركتي الحصاة زمان سكون. وعلّته أنّ لميل الحصاة نسبة إلى الرحى وليس مثله، فيقاوم ميل الحصاة ميل الرحى زماناً ينقص عن زمان مقاومته ميل الرحى للحصاة على مقدار نقصان ميل الحصاة عن ميل الرحى.

وحلّه أنّه إذا كان لميل الحصاة نسبة إلى ميل الرحى لايلزم أن تقاوم الرحى زماناً ينقص عن زمان مقاومته ميل الرحى للحصاة بمقدار ما ينقص ميل الحصاة عن ميل الرحى. فإنّ جماعة من الناس إذا اشتغلوا بتحريك حجرٍ مسافةً لايلزم أن يقدر واحد منهم على تحريكه أصلاً، فضلاً [عن] أن يحرّكه بعض من تلك المسافة. فلايلزم أن يكون جزء العلّة مؤثّر أجزاء من الأثر.

ومن الغلط ما يكون بسبب إهمال الجهات والاعتبارات. فإنّ بعض الجهات قد يثبت لذات الشيء وهي لغيرها، مثل قولهم: عدم القديم لايكون لذاته وإلّا لم يوجد، ولالعدم الحادث، والقديم لاينافيه.

وحلّه أنّه يلزم من هذا أن لايتقدّم لعدم ما يوجب عدمه ولايدلّ على كونه ممتنع العدم لذاته. فإذا ادّعي أنّ أمر كذا ممتنع الوجود، فيحتاج أن لايكون امتناعه بسبب خارج، فيكون ممكناً في ذاته، فإنّ الممكن لاينعدم إلّا باعتبار أمر خارج. وبهذا السبب وقع غلط كثير، فليتفطّن له.

ومنه ما يقع بسبب الفرض. فإنّ المحال قد يلزم من نفس الفرض لا ممّا

---

١. الحَصى: صِغار الحجارة، الواحدة منه حَصاة (لسان العرب).

٢. الرحى: الحَجَر العظيم. قال ابن برّيّ: الرحا عند الفرّاء يكتبها بالياء وبالألف؛ لأنّه يقال: رَحَوْت بالرحا ورَحَيْتُ بها (لسان العرب).

لأجله الفرض، مثل قول المتكلّمين في امتناع إلهَين إنّه لو أمكن، فأراد أحدهما أن يوجد حركة في جسم والآخر يريد سكوناً فيه، فإن لم يقع مقدوراهما بقي الجسم لامتحرّك ولاساكن، وإن وقع يلزم أن يكون متحرّكاً وساكناً معاً، أو وقع مقدور أحدهما فيلزم عجز الآخر. والأقسام باطلة؛ فالإله واحد.

ووجه الغلط أنّ المحال إنّما لزم من فرض اختلاف إرادتهما، لا من نفس وجودهما أو من المجموع من حيث هو مجموع دون أجزائه. فاحترِز من مثل هذه المغالطة، فإنّ الكتب بها مشحونة.

ومنه ما يكون بسبب أخذ الاعتبارات الذهنيّة عينيّةً واقعةً في الخارج، مثل قولهم: الوجود وصف للماهيّات واقع في الأعيان، وللوجود نسبة إلى الماهيّة التي اتّصفت به. ثمّ لنسبة الوجود وجود ولذلك الوجود نسبة أخرى، ثمّ لهذه النسبة وجود إلى غير النهاية، فيلزم التسلسل. والغلط فيه أخذ الأمر الذهنيّ عينيّاً واقعاً في الخارج.

ومثل[١] قول القائل: إنّ أمر كذا إذا امتنع في الأعيان، فإن[٢] كان امتناعه واقعاً في الخارج فيكون الموصوف بالامتناع الذي هو في الخارج موجوداً في الخارج، فيلزم أن يكون الممتنع[٣] في الخارج. ويلزم منه وجود شريك الباري؛ لأنّ امتناعه واقع في الخارج. وحلّه أنّ الامتناع أمر اعتباريّ ذهنيّ لاتحقّق له في الخارج، فلايكون واقعاً في الخارج ليحتاج إلى موصوف فيه يقوم به.

---

١. حج: مثله.

٢. مر: ــ فإن.

٣. حج: + موجوداً.

ومنه قولهم: لو كان العدم متصوّراً لكان متميّزاً، وكلّ ما هو متميّز فهو موجود في الخارج، لينتج: لو كان العدم متصوّراً لكان موجوداً في الخارج.

وحلّه أنّ تالي الصغرى ـ وهو المتميّز ـ إن كان هو المتميّز في الخارج فيمتنع الصغرى؛ لكون المتصوّر الذي هو مقدم الصغرى ليس يلزم أن يكون متميّزاً في الخارج. وإن كان هو المتميّز في الذهن فتصير القضيّة: لو كان العدم متصوّراً في الذهن كان متميّزاً في الذهن. فصدقت القضيّة، لكن يكون المتميّز الموضوع في مقدّم الكبرى إن كان هو الخارجيّ لم يتكرّر الوسط، وإن كان هو الذهنيّ فالكبرى ممنوعة؛ إذ لايجب أن يكون كلّ متميّز في الذهن موجوداً في الخارج[١]؛ لأنّ المستحيلات والممتنعات والاعتبارات الذهنيّة متميّزة في الذهن، وليس لها تحقّق في الوجود. فإيّاك والغفلة عن مثل هذه المغالطة، فإنّها كثيرة الوقوع في كتب القوم.

وأكثر وقوع الغلط في المتّصلات يكون بسبب دعوى لزوم ما لايلزم، أو وضع ما لايجوز وضعه، أو رفع ما لايجوز رفعه، وفي المنفصلات بسبب إهمال قسم منها وأخذ غير الحقيقيّة حقيقيّة أو بالعكس.

ومنه قولهم: العرض لايبقى زمانين؛ لأنّه لو بقي زمانين لاستحال عدمه؛ لأنّ عدمه إمّا بانتفاء شرطٍ أو لانتفاء أمرٍ له مدخل. وهو محال؛ لعود الكلام إلى ذلك الأمر بأنّه ما الذي أعدمه؟ ولاعدمه لقدرة القادر عليه؛ فإنّ العدم غير مقدور عليه، ولالوجود الضدّ؛ فإنّه ليس إبطال الوارد للسابق أولى من العكس، فيكون عدمه لاستحالة بقائه زمانين.

---

١. حج: الأعيان.

والغلط فيه أنّه لم يستوف القسمة، فيجوز أن يكون عدمه لاللضدّ، بل لما يستدعي وجود الضدّ بخصوصه. ألاترى أنّ الحرارة كيف أبطلت البياض مع كونها ليست بضدّ البياض ـ لاجتماعها معه في أوّل الأمر ـ ثمّ تبطله بعد ذلك عند مكثها؟

ومنه قولهم في الضدّين إنّ الحرارة ليست بإبطال البرودة أولى من العكس. وهو فاسد؛ فإنّه يجوز أن يقوى أحدهما على الإبطال بواسطة ممدٍّ من الخارج، فيصير أولى، كالنار الممدّة للحرارة المتقوّية بذلك على إبطال برودة الماء.

ومنه أخذ المشهورات أوّليّات، مثل: لو عجز البارئ عن جمع الضدّين لزم أن يكون ناقصاً. فيقتصر على مجرّد الشهرة، وهو غلط؛ فإنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكنات لابالمحالات. وكذلك أخذ الوهميّات أوّليّةً.

ومنه ما يقع بسبب أخذ الكلّيّ المجموعيّ مكان كلّ واحد ومكان الكلّ، مثل: الأفلاك لها نفوس، فكلّ فلك له نفس.

ومنه أخذ البعض السوريّ مكان البعض الحقيقيّ، كقولهم: بعض الزنجيّ أبيض. فيحتمل أن يكون أسنانه ولحمه، ويحتمل أن يكون بعض أفراده. فأخذ أحدهما مكان الآخر غلط.

ومنه باعتبار الجهات، كما توصف سوالب الجهات والسوالب الموصوفة بالجهات كلاًّ مكان الآخر، فإنّ السالبة الضروريّة غير سالبة الضرورة والسالبة الوجوديّة غير سالبة الوجود.

ومنه [قولُ مَن] ادّعى عدم وقوع أمر ويعلّل بعدم الأولويّة لأجل طبيعة موجودة في عالم التضادّ، مثل أنّه لايجوز قيام العلم بعضو، فإنّه ليس قيامه بعضو أولى من قيامه بعضو آخر. وهو خطأ؛ لجواز أن يتخصّص ذلك العضو بأمر

خارج غائب عنّا، كما تخصّص بعضنا بالذكور وبعضنا بالأنوثة.

وأمّا الغلط بسبب اشتباه الحقّ بالباطل في الصورة والمادّة فيعرَف الغلط فيه بالإحاطة بالقسمين السالفين، فلايفتقر إلى استيناف.

فهذه الجملة من الأغاليط هي أمّهات المغالطات وهي أهمّ أجزاء المنطق؛ لأنّه إنّما وضع للعصمة من الخطأ والغلط. فالمغالطات أهمّها نفعاً، وبه تبيّن مراتب أهل العلم والحكماء ومعرفة أحوال الأفكار والآراء. فيجب الاستكثار منها، فإنّ الاستقصاء عليها متعذّر، ولكن استحضار الآلة مع ما ذكرناه نِعم المُعين على ذلك، واللّه الموفّق والهادي».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٤٧/١

[وجه تسمية رسالة *مسلك الأفهام*]

قوله: فأجبتُ الملتمس واستعفتُ الطالب بالقبس من المقتبس، وصنّفت هذه الرسالة في وقت عجيب، وسمّيتها بـ *مسلك الأفهام في علم الكلام*. ومن واهب الجود ومفيض العناية استمداد[1] أنوار الهداية.

قال: لمّا كان المصنّف باحثاً في هذه الرسالة على طريقة المتكلّمين سمّاها باسم فنّهم الذي لأجله سمّوا متكلّمين. فاحتيج للشارع فيه إلى معرفته إجمالاً ومعرفة موضوعه ومبادئه ومسائله وغايته والحاجة إليه؛ ليكون طالباً لمعلوم عنده، محترساً عن العبث في طلبه، شديد العناية به.

[كلّ علم لابدّ له من موضوعٍ ومبادٍ ومسائل]

فنقول: كلّ علم لابدّ له من موضوعٍ ومبادٍ ومسائل. فموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتيّة لذلك العلم، ومبادئه هي الأمور التي يتوقّف عليها الشروع فيه، ومسائله هي المطالب المثبتة فيه بالبرهان. فمعرفة علم الكلام إجمالاً إنّما يكون برسمه.

[موضوع علم الكلام]

وقد عرّفه بعضهم بأنّه ما يبحث فيه عن الأعراض الذاتيّة للموجود من حيث

---

١. مو، حج (خ ل): استمدّ.

هو هو على قاعدة الإسلام.

وعرّفه آخرون بأنّه ما يبحث فيه عن ذات اللّه وصفاته وأفعاله وأفعال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

واحترزوا بالقيد المذكور فيهما عن الفلسفة الإلهيّة؛ فإنّها تبحث عن ذلك، لا على قانون الإسلام، بل على قواعد الفلاسفة.

وأمّا موضوعه فعلى التعريف الأوّل هو الموجود من حيث هو هو، وعلى التعريف الثاني هو ذات اللّه وذات الممكنات.

[مبادئ علم الكلام]

وأمّا مبادئه فمن الجواهر والأعراض وما يلحقهما من اللوازم والعوارض، بل الموجود وجميع عوارضه على التعريف الثاني. وعلى التعريف الأوّل فمن العلوم التصوّريّة الحاصلة عن المفهومات العامّة، كالمعقول والمعلوم والمتصوّر والذوات والهويّات والحقائق وما يلحقها من العوارض.

[مسائل علم الكلام]

وأمّا مسائله فهي مطالبه المثبتة فيه ببراهينه، كمسألة حدوث العالم واختيار الصانع ووحدته تعالى وعدله.

[غاية علم الكلام]

وأمّا غايته فتكميل النفس بالمعارف الحقّة؛ لتصل بها إلى كمالها الممكن لها، لتشابِه الأنوار المجرّدة وتتّصل بالعالم المقدّس وتتّصف بالقرب إلى حضرة الربوبيّة، فتنال السعادة الأبديّة والبهجة السرمديّة.

[وجه الحاجة إلى علم الكلام]

وأمّا وجه الحاجة إليه فظاهر، من حيث إنّ نوع الإنسان إنّما يتخلّص عن صفة الحيوانيّة بالتحلّي بالعلوم الحقيقيّة والأعمال المرضيّة؛ إذ لولاه لكان كسائر الحيوانات؛ لأنّ القوى الحيوانيّة فيه أكثر من القوى الملكيّة وأقوى وأشدّ. ولذلك كان ميل النفس المدبّرة إليها أغلب؛ لأنّ بها عمارة مدينتها التي هي مُلكها ومستواها ـ أعني البدن ـ ولاريب أنّ المحصّل لعمارته إنّما هو قوّتي الشهوة والغضب اللذين هما القوّة البهيميّة والسبعيّة، وتسمّى النفس باعتبار غلبتهما عليه بالكلّيّة باسمهما، وكانت العناية الإلهيّة تقتضي تخليص نوع الإنسان عن هذه المعايب لما خصّه به من التكريم والتعظيم على سائر الأنواع الحيوانيّة؛ فأيّده بالنفس الناطقة المدرِكة للمعقولات وجعل جميع القوى وآلاتها خوادم لها، وأمر النفس الحيوانيّة بطاعتها؛ لتحصل على وفق ما في العناية. فعلم أنّ المخلّص لها إنّما هو التحلّي بالصفتين المذكورتين، فاحتاج كلّ عاقل إلى ذلك غاية الحاجة ووجب بطريق العقل وأيّده النقل الشريف، وأعانه عليه بالتكاليف السمعيّة المؤدّية إلى ذلك والنبوّات والألطاف منّاً منه على المكلّف ورحمةً له وإشفاقاً عليه وجذباً له عن علائق الطبيعيّات ومصائد الظلمات.

[سبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام]

وأمّا السبب في تسميته بعلم الكلام فلوجوه:

الأوّل: أنّه لمّا كان باحثاً عن المعبود بالحقّ والاطّلاع على معرفة كمالاته، كان أحقّ بالتكلّم فيه من سائر العلوم وأسبق منها ومن جميع أنواع الكلام، فسمّي به.

الثاني: أنّ العالِم به والمستحضر لقوانينه يصير له قوّة التكلّم في سائر العلوم،

فسمّي به.

الثالث: أنّ الواصل فيه ينتهي إلى حالة يقول فيها: نهيتُ عن الكلام.

الرابع: أنّ علماءه طالت به ألسِنَتُهم على غيرهم من أهل الفنون.

الخامس: أنّ المتكلّم فيه كالمتكلّم في سائر العلوم.

السادس: أنّ المتقدّمين من أهله كانوا يعَنونون فصول مباحثهم بلفظ كلام، فيقولون: كلام في القدرة، كلام في العلم، إلى غير ذلك. فلمّا كثر لفظ كلام في بحثهم سمّي به.

السابع: قيل: إنّ أوّل مسألة بحث عنها المتكلّمون واختلفت آراؤهم فيها[1] مسألة الكلام، وبعد ذلك ضمّوا إليها باقي مباحث الصفات والأفعال. فحيث كان أوّل مسائله مسألة الكلام سمّي به.

[الكلام هو علم أصول الدين]

ويسمّى أيضاً أصول الدين.

والأصول جمع أصل، وهو ما يبني عليه غيره، ويرادف القاعدة.

والدين يقال لغةً على الجزاء، منه: «كما تَدين تُدان»[2]. وعلى الطريقة، يقال:

---

١. حج: + هي.

٢. مرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله في الكافي: ٥٥٤/٥؛ وسائل الشيعة: ٣٥٦/٢٠؛ مستدرك الوسائل: ٣٣٣/١١؛ بحار الأنوار: ٣٢١/٢، ٦٣/٧٤، ٤١١؛ إرشاد القلوب: ١٤١/١؛ أعلام الدين: ٢٠٧؛ الأمالي للطوسيّ: ٥٤٣؛ الأمالي للمفيد: ١٧٩؛ عوالي اللآلي: ٥٤٨/٣

وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في وسائل الشيعة: ٥٠/١٧، ٣٣٠؛ بحار الأنوار: ٣١٨/٢؛ الأمالي للصدوق: ٣١٧؛ التوحيد: ٢٣٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٥٧/٩؛ غرر الحكم: ٣٤١؛ مجموعة ورّام: ١٨٣/٢؛ معاني الأخبار: ٤٦، ٤٧؛ نهج البلاغة: ٢١٤

هذا دين فلان ودَيدَنه أي طريقته. ويقال على الشريعة؛ لأنّها طريقة. وهو المراد هنا[1]، وهي الأحكام المُنزَلة من اللّه على نبيّ من أنبيائه ليعلّمها أمّته. وإنّما سمّي بذلك لأنّ العلوم الدينيّة الثلاثة المشهورة[2] جميعها يتوقّف على الشارع، والعلم بها يتوقّف على العلم به والعلم بالواسطة المبلّغ عنه ـ أعني الرسول ـ والقائم مقامه. وعلم الكلام باحث عن ذلك، فكان أصلاً لها؛ لتوقّف العلم بها على العلم به. ولاريب في أفضليّته وشرفه على سائر العلوم، فيجب تقديمه عليها؛ لوجوب تقديم الفاضل على المفضول عقلاً ونقلاً.

[أفضليّة هذا العلم على سائر العلوم]

وبيان أفضليّته أنّ العلم إنّما يفضّل على غيره بأحد أمور:

الأوّل: شرف موضوعه؛ فإنّه لاريب أنّ شرف العلم بشرف موضوعه.

وعن محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام في من لايحضره الفقيه: ٢١/٤؛ وسائل الشيعة: ٣٩/١٢، ٣٥٥/٢٠؛ مستدرك الوسائل: ٣٢٩/١٤؛ بحار الأنوار: ١٠٠/٧٢، ٤٥١/٧٥؛ دعائم الإسلام: ٤٤٩/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٤٦/٣؛ المحاسن: ٦٠١/٢

وعن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في الكافي: ١٣٤/٢، ١٣٨، ٥٥٣/٥؛ وسائل الشيعة: ٣١٣/٢٠، ٣٥٥، ٣٥٦، ٥٣١؛ مستدرك الوسائل: ٣٥٠/١٢؛ بحار الأنوار: ٢٩٦/١٣، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٥٦، ٤٠١/٢٢، ٦٥/٧٠، ١٧٥/٧٠، ٤١٢/٧١، ٢٤٩/٧٢، ٤٣/٧٤، ١٩٧/٧٥، ٢٧/٧٦؛ الاختصاص: ٢٢٦؛ الأمالي للصدوق: ٤٢٠؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٢٩؛ الأمالي للمفيد: ١٨٨؛ روضة الواعظين: ٤٦٣/٢، ٤٧٠؛ عوالي اللآلي: ٥٤٧/٣؛ القصص للجزائريّ: ٢٩٦؛ القصص للراونديّ: ١٦٣؛ مجموعة ورّام: ١٧٠/٢؛ المحاسن: ١٠٧/١؛ مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٧٤

١. حج: هاهنا.

٢. هامش حج: العبادات والمعاملات والإيقاعات. «منه قدّس سرّه».

الثاني: كون أحد العلمين أوثق من الآخر، بأن يكون أدلّته برهانيّةً قطعيّةً دون الآخر.

الثالث: بقاء أثره في النفس بعد الممات دون الآخر.

الرابع: كون أحد العلمين قابلاً للنسخ والتغيير دون الآخر.

الخامس: كون أحد العلمين مقصوداً لذاته دون الآخر.

ولاشكّ أنّ هذه الوجوه الموجبة للشرف والتفضيل محويّةٌ لعلم الكلام؛ فإنّ موضوعه أشرف الموضوعات؛ إذ هو إمّا ذات الحقّ تعالى أو الموجود من حيث هو هو، ولاكلام في شرفهما. وأدلّته كلّها قطعيّة برهانيّة منتهية إلى الضرورة؛ لوجوب انتهائها إلى اليقين؛ لأنّ المطلوب فيه هو العلم. ومصاحب النفس[1] بعد الممات، بل يبقى[2] أثره في النشأة الأخرى. ولايقبل التغيير والنسخ، بل هو واحد مستمرّ من أوّل الأوائل إلى آخر الأواخر. والمقصود بالقصد الأوّل؛ إذ هو الغاية المطلوبة من العلوم الآليّة، فيفضل على العلوم الدينيّة والآليّة بما قرّرناه، فتأمّل.

[العلم الإلهيّ أشرف العلوم وأغمضها]

أقول: «اعلم أنّ العلم الإلهيّ ليس وراءه في مرتبة الشرف علم؛ لأنّ شرف العلم بشرف معلومه، والمعلوم في هذه العلوم هو ذات الذوات وحقيقة الحقائق وهو البارئ ـ جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ـ ومعرفة صفاته والمقرّبين إلى حضرته. وهو أغمض العلوم وأدقّها وأعصاها على الأذهان؛ لأنّه ينظر في الأمور

---

١. مر: للنفس.

٢. حج: يقوى.

المجرّدة عن الموادّ.

ولهذا[1] قال الحكيم الأعظم أرسطاطاليس: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدّ لنفسه فطرة ثانية». ولدقّة هذا العلم وشدّة غموضه وبُعد مرامه قلّ من يفهم مقاصد أهله أو يقف على أسرارهم أو يشرف على رموزهم وأغراضهم أو يسلك طريقاً يؤدّي إلى الغاية القصوى والنهاية العليا. فلاجرم أكثر الخائضين في هذا العلم لايزيده كثرة النظر فيه إلّا حيرةً وضلالةً وتشويشاً للقواعد والأصول مع خبط وتعسّف في الفروع، إلّا من يتأيّد بتأييد إلهيّ وإلهام ربّانيّ، فيصلح به الفاسد ويلمّ به الشعث ويقرّب البعيد ويليّن الصعب الشديد.

[وجوب تحصيل هذا العلم على المستعدّين له]

ولمّا كان هذا العلم هو أفضل العلوم وأهمّها وهو المقصود بالذات ـ إذ[2] بمعرفته تنال السعادة العظمى واللذّة الكبرى وبتحصيله تحصل المراتب السنيّة والدرجات العليّة ـ وجب على من أعطاه اللّه تعالى قوّةً في هذا العلم وبصيرةً أن يسارع إلى إيضاح المطالب المهمّة ويبادر إلى كشف المقاصد التي تنتفع به العباد ويتوقّف عليها إصلاح المعاد. ففي هذا العلم تظهر مقامات الرجال وتبيّن الجُبَناء من الأبطال. فإن تيسّر لأحدٍ ذلك فقد حصل له الكمال التامّ والخير العامّ. فإذا سطره في كتاب كان هو الأجر الجزيل والذخر الجميل والذكر النبيل؛ فإنّ إرشاد أبناء الجنس من أعظم القربات وأتمّ السعادات. فقد جاء في الكتب الإلهيّة

---

١. مر: ـ ولهذا.

٢. مر: و.

كلمات كثيرة تدلّ على شرف مرتبة تحصيل الكمالات والتكميلات، وممّا أوحي إلى آدم [عليه السلام]: «المستنبطين للعلوم هم [عندي][١] أفضل من عمّار الأرض بالصنائع، ومن استنبط شيئاً فدوّنه في كتاب فهو عندي بمنزلة آدم صفيّ[٢]».

[الحكيم الفاضل يلتفت إلى محض الحقّ]

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الحكيم الفاضل لايلتفت إلى المشهور ولا إلى عظم القدر، بل لايلتفت إلّا إلى محض الحقّ، وإلى ما قيل لا إلى من قال[٣]. وما أحسن ما قاله أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «لاتعرف الحقّ بالرجال ولكن اعرف الحقّ تعرف أهله»[٤]. ففي كلّ مسألة ينظر إلى كلام القائلين فيها ويأخذ زُبدة ما قالوه ويترك زبَده ويضمّه إلى ما حصله بفكره ونظرَه بعقله ويعتقد بذلك التقرّب إلى اللّه تعالى، البارئ له ولمن سواه ـ جلّ جلاله ـ

[شروط قبول الحكمة]

ولقبول الحكمة والعلوم العقليّة الحقيقيّة شروط:

---

١. مر، حج: عبيدي.

٢. مر: صفييّ.

٣. مقتبس من قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في غرر الحكم: ٥٨، ٤٣٨؛ فرج المهموم: ٢٢٠

٤. بحار الأنوار: ١٢٥/٤٠؛ روضة الواعظين: ٣١/١؛ الطرائف: ١٣٦/١. وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «إنّ دين اللّه لايعرَف بالرجال، بل بآية الحقّ، فاعرف الحقّ تعرف أهله» (وسائل الشيعة: ١٣٥/٢٧؛ بحار الأنوار: ١٧٨/٦، ١٥٩/٢٧، ٢٣٩/٣٩، ١٢٠/٦٥؛ إرشاد القلوب: ٢٩٦/٢؛ الأمالي للطوسيّ: ٦٢٥؛ الأمالي للمفيد: ٣؛ بشارة المصطفى: ٤؛ تأويل الآيات: ٦٣٥؛ كشف الغمّة: ٤١١/١).

أوّلها: اعتدال المزاج.

وثانيها: حُسن الأخلاق.

وثالثها: سرعة الفهم.

ورابعها: جودة الحدس.

وخامسها: أن ينضاف إلى ذلك ذوق كشفيّ.

وسادسها: أن يكون في القلب نور من أنوار اللّه تعالى ينفذ دائماً كالقنديل المعلّق، وذلك هو المرشد إلى الحكمة والعلوم العقليّة الدقيقة، كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت.

ومن لم تكن فيه هذه الشروط فلايتعب في طلب هذه العلوم؛ فإنّه لايصل إلى غايتها، وإن كان قد يرشد بشيء من أطرافها بحسب ما أوتي من الشروط، واللّه الهادي».[١]

[وجه تسمية هذا العلم بالعلم الإلهيّ]

«وإنّما سمّي هذا العلم بالعلم الإلهيّ؛ لأنّ فيه معرفة ذات الإله وصفاته والمجرّدات التي هي ثمرة هذا العلم ومعرفة الوجود وأقسامه الغير المفتقرة إلى المادّة من حيث هو وجود.

[الاختلاف في موضوع العلم الإلهيّ]

واختلف في موضوعه. فزعم بعضهم أنّه الإله تعالى ويكون المراد معرفة صفاته وأفعاله.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣/٥

واعترض عليه بأنّ وجوده ـ سبحانه ـ مطلوب بالبرهان وإثباته إنّما يكون في هذا العلم، فهو من مطالبه، فيمتنع أن يكون موضوعاً لهذا العلم[١].

وأيضاً فإنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة لما هو هو، وهذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود، كالكلّيّ والجزئيّ والوحدة والكثرة والقوّة والفعل والعلّة والمعلول. وهذه الأشياء لاتعرض لذاته من حيث هو هو، بل إنّما تعرض له من حيث هو موجود.

وفي هذا الأخير نظر[٢]؛ فإنّه مبنيّ على مغايرة الوجود لذاته وزيادته عليها. فأمّا إذا قيل إنّ الوجود عين ذاته، صحّ عروض هذه التقاسيم لها؛ لأنّها نفس الوجود. نعم! الأوّل لاجواب له.

وقال آخرون: إنّ موضوعه هو الموجود من حيث هو موجود. واستدلّوا بوجهين:

أحدهما: أنّ جميع الأحوال أو الأعراض هي مطالب في هذا العلم، فلابدّ أن يكون موضوع هذا العلم هو الشيء الذي عرض له هذه الأحوال من حيث هو هو، وليس ذلك إلّا الموجود من حيث هو موجود، فيكون هو موضوع هذا العلم.

الثاني: أنّ هذا العلم هو فوق جميع العلوم وليس فوقه علم آخر ليتبيّن[٣] موضوعه. فتعيّن أن يكون موضوع هذا العلم مستغنياً عن البيان بنفسه، وأظهر الأمور وأوضحها هو الموجود من حيث هو موجود، فيكون موضوع هذا العلم.

---

١. هامش حج: المسألة نقض وجود الواجب، لاالواجب موجود، فافهم واغتنم.

٢. هذا النظر كلام المصنّف رحمه الله، لا ما نقله عن الشهرزوريّ.

٣. حج (خ ل): + به.

ولمّا كان الموجود أعمَّ الأشياء وكان المطلوب في هذا العلم الأعراض الذاتيّة للموجود من حيث هو موجود، كذات البارئ تعالى وصفاته وأفعاله، وجب أن يكون النظر في مطالب هذا العلم نظراً عامّاً كلّيّاً يتخصّص في مطالبه حتّى ينتهي إلى مبادئ العلوم الجزئيّة التي هي أقسام للوجود[1] المطلق. فكلّ واحد من أصحاب العلوم الجزئيّة التي تكون تحت هذا العلم إنّما يتسلّم مبادئَه من أرباب هذا العلم تسلّماً إمّا مع طيب نفسٍ أو مع إنكارٍ حتّى ينتهي به النظر إليه. فعلم أنّه يتبيّن فيه جميع مبادئ العلوم الجزئيّة».[2]

[منافع العلوم المطلقة والخاصّة]

«واعلم أنّ جميع العلوم تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الناطقة بالفعل؛ لتستعدّ بذلك للسعادة الحقيقيّة الأبديّة. وليس منفعة جميع العلوم متّجهاً بالقصد و[بـ] الذات إلى هذا المعنى، بل إلى إعانة بعضها في بعض. فتكون منفعة بعض العلوم هو التوصّل به إلى معرفة علم آخر. فقد صارت المنفعة تطلق على المنفعة المطلقة وهو الذي يكون النافع موصلاً إلى معرفة علم آخر ـ كيف ما كان ـ وإلى منفعة خاصّة وهي أن يكون النافع موصلاً للشيء إلى شيء[3] هو أجلّ وأفضل منه ويكون هو الغاية القصوى له. وحينئذٍ على التقديرين لابدّ لهذا العلم من منفعة.

---

١. حج: الوجود.

٢. نفس المصدر: ٣/١١

٣. حج: + آخر.

[منفعة العلم الإلهيّ]

فمنفعته بالمعنى المطلق ظاهرة؛ لوصوله إلى تحقّق علمٍ ما. وأمّا منفعته بالمعنى الأخصّ فهو أجلّ من أن تنفع في علم آخر، بل يكون سائر العلوم ينفع فيه بالمنفعة المطلقة.

فمنفعة هذا العلم هي إفادة النفس منفعة[1] العلوم الجزئيّة وتحقّق ماهيّات الأمور المشتركة فيها، وهو يشبه منفعة الرئيس للمرؤوس والمخدوم للخادم. فإذا كان منفعة هذا العلم إنّما هو كمال النفس بسائر العلوم، فيكون الواصل إليه قد حصل الكمال الإنسانيّ العقليّ الذي هو فضيلته وغايته[2].

[تأخّر تعلّم العلم الإلهيّ بعد الطبيعيّ والرياضيّ]

قالوا: وينبغي أن يُتعلّم بعد العلم الطبيعيّ والرياضيّ؛ لأنّ بعض العلوم المسلّمة في هذا العلم يثبت في الطبيعيّ، كالكون والفساد والمكان والزمان والحركات والمتحرّكات.

ولأنّ الغرض المقصود منه هو معرفة حقيقة البارئ تعالى ومعرفة الجواهر العقليّة ومراتب طبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الأفلاك وكيفيّة حركاتها ومقاديرها، وهو يحتاج إلى علم الهيئة المحتاج إلى الهَندَسة والحساب.

وأيضاً فإنّك ستعلم في هذا العلم أنّك يمكنك إثبات المبدأ الأوّل من غير احتياج إلى الاستدلال عليه بالمحسوسات، بل تتنبّه بالمقدّمات الكلّيّة العقليّة

---

١. حج (خ ل): + مبادئ.

٢. حج: فضيلة وغاية.

الموجبة لوجود مبدأ هو واجب الوجود لذاته مع امتناع التغيّر والتكثّر. وتوجب المقدّمات الكلّيّة أن يكون مبدأ لجميع الموجودات على ترتيبها، إلّا أنّ القوى البشريّة تعجز عن سلوك هذا الطريق البرهانيّ الذي هو السلوك من العلّة إلى المعلول إلّا في بعض مراتب الموجودات على سبيل الإجمال دون التفصيل. فعلم أنّ هذا العلم مقدّم من جهة الوجود والرتبة على جميع العلوم، متأخّر عن بعضها».[١]

١. نفس المصدر: ١٧/٣

[تحقيق معنى العلم]

قوله: ورتّبتُها على مقدّمة وقسمين وخاتمة.

أمّا المقدّمة: فالعلم إمّا حضور الماهيّات ساذجاً أو الحكم عليها معه. والأوّل تصوّريّ والثاني تصديقيّ. وكلّ منهما إمّا ضروريّ لايحتاج إلى كسب وهِبَة واهب الأسباب الموصلة، أو نظريّ يحتاج إلى الكسب بالفكر وهو الموجب لارتفاع الدرجة؛ لاشتماله على المشقّة.

قال: لمّا كان نوع الإنسان إنّما يتميّز بصفة العلم أشار إلى معرفة أقسامه ولم يتعرّض لتعريفه[1]؛ لأنّه بديهيّ التصوّر، كما سنشير إليه. وقد اختصّت النفس الإنسانيّة بالقوّة العلميّة وهي المدرِكة لما ليس للقدرة فيه تصرّف، ويسمّى بالقوّة العاقلة والنفس الناطقة والنفس الملَكيّة. فالنفس تدرك المعقولات الكلّيّة والجزئيّة، سواء كان مبدؤها من المحسوسات أم لابواسطة هذه القوّة، بأن تنطبع فيها صور المعقولات كما تنطبع صور المرئيّات في المرآة المقابلة.

فالقوّة العاقلة كالمرآة المصقولة، فمتى حصل بينها وبين المعقولات مقابلة انطبعت صورها فيها، فيحصل إدراكها لها بواسطة ذلك الانطباع. والمقابلة تحصل بواسطة استعداد القوّة العاقلة بالأفكار وهي أسباب معدّة للقوّة العاقلة لقبول فيض تلك الصور عليها من المبدأ الفيّاض وهو العقل الفعّال على رأي الحكيم.

---

١. انظر تعاريف العلم المختلفة في التفسير الكبير: ٢٠١/٢؛ مفاتيح الغيب: ٩٩

فالفكر عندهم معدّ للقوّة العاقلة ومهيّئ لها لقبول ذلك منه.

وعند الأشعريّ الموجدُ للصور فيها هو اللّه تعالى بإجراء العادة، بناءً على نفي الأسباب وإسناد التأثير إليه في الكلّ بلاواسطة.

وأمّا المعتزلة فقالوا: إنّ الأفكار أسباب مولّدة لانطباع تلك الصور من غير احتياج إلى فاعل آخر، بناءً على تأثير الأسباب في مسبّباتها، وسيأتي تحقيق ذلك.

فالاتّفاق واقع على انطباع صور المعقولات في القوّة العاقلة ـ على أيّ وجه كان ـ على هيئة انطباع الصور المرئيّة في المرآة المحسوسة، إلّا أنّ ما ينطبع في القوّة العاقلة أقوى وأتمّ وأشمل؛ لأنّه لايزول عنها، ولوصولها بذلك الانطباع إلى معرفة ذاتيّاته وعوارضه المفارقة واللازمة، وكون المنطبع فيها صور المرئيّات وغيرها من المحسوسات بالحواسّ الخمسة وغير المحسوسات من المعقولات التي لها في الخارج ما يطابقها المسمّاة بالمعقولات الأولى، بل وما لايكون كذلك من المعقولات الثانية، بل والمعدومات والممتنعات، بخلاف المرآة الحسّيّة.

وحينئذٍ تكون هناك ثلاثة أمور:

الأوّل: نفس الصورة.

الثاني: قبول النفس لها وانفعالها عنها.

الثالث: النسبة الحاصلة بينهما من جهة الحالّ والمحلّ ـ أعني الاتّصاف ـ

فاسم العلم هل هو موضوع لنفس الصورة أو لذلك القبول والانفعال أو لتلك النسبة ومجرّد الاتّصاف؟ إلى كلٍّ ذهب فريق.

[إطلاق العلم على نفس الصورة]

فقال محقّقو الفلاسفة وأكثر المتكلّمين وجملة المنطقيّين بالأوّل. فاسم العلم

عندهم لنفس الصورة. ولهذا يقولون: العلم صورة مساوية للمعلوم منتزعة منه؛ لأنّها مثال له حالّة في ذات العالم، بحيث لو برزت إلى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم. ولهم في كيفيّة كون تلك الصورة الشخصيّة القائمة بالقوّة العاقلة متعلّقة بالمعقولات الكلّيّة مع كونها جزئيّة متشخّصة في محلّ، توجيهٌ مذكور في كتبهم، لولا خوف الإطالة لأشرنا إلى شيء منه.

[كيفيّة معرفة الإنسان نفسه]

أقول: «اعلم أنّ هذا بحث شريف نفيس يشتمل على نكات مهمّة في كيفيّة علم الإنسان. وقبل الشروع فيه نقدّم مقدّمة في بيان كيفيّة معرفة الإنسان نفسه، ثمّ نترقّي إلى كيفيّة علمه بغيره.

فنقول: كلّ من رجع إلى ذاته ممّن له أدنى بصيرة يعلم أنّه يدرك ذاته؛ لأنّه غير غائب عنها. فإدراكه لذاته إنّما يكون بنفس ذاته، لابغيرها؛ لما بيّن من تجرّد النفس الناطقة. والمدرك للمجرّد لابدّ وأن يكون مجرّداً؛ إذ ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره هو المجرّد، لاالتي لاتدرك ذاتها. ثمّ ذلك الغير المدرك لذاته ولغيره المسمّى بالنفس يعود الكلام إليه في أنّه هل يدرك ذاته بذاته أم لا، وهلم جرّاً ويلزم التسلسل وذلك محال. فوجب أن تكون النفس مدركة لذاتها بذاتها لابغيرها، وهو المطلوب.

فالنفس الناطقة ـ كيف ما كانت ـ تدرك ذاتها؛ لأنّها نفس الظهور والنوريّة. فظهورها لذاتها لايمكن أن يخفى؛ لأنّ ما ذاته نفس الظهور والنوريّة كيف تتصوّر غيبوبته عن ذاته؟ فهي عقل وعاقل ومعقول. فظهر أنّها تدرك ذاتها لابصورة ومثال.

[كيفيّة علم الإنسان ببدنه وقواها]

بل وتدرك أشياء أخرى كذلك، بل بمجرّد الحضور. فتدرك بدنها وتتصرّف فيه تصرّفات مختلفة لابحصول صورة فيها؛ لأنّه أمر جزئيّ والصورة المنطبعة فيها[1] كلّيّة. وتدرك جميع قواها، كالخيال والوهم وقواها البدنيّة؛ لاستعمالها لها وتصرّفها فيها. وليس واحد من هذه القوى مدركاً لنفسه، حتّى أنّ الوهم ينكر نفسه وينكر سائر القوى. فالمدرك للجميع هو النفس على وجه جزئيّ، لابصورة منطبعة في ذاتها؛ لما عرفت.

[كيفيّة علم النفس بالجزئيّات]

بل والنفس لها الاطّلاع على الجزئيّات؛ لأنّها تركّب الحدود والمقدّمات وتنزع الكلّيّات من الجزئيّات، فدلّ على أنّها تدرك هذه الجزئيّات على وجه جزئيّ.

فالنفس تدرك ذاتها بذاتها وتدرك بدنها الخاصّ وسائر قواها وما يظهر في تلك القوى لابصورة ومثال، بل بالإدراك الحضوريّ الإشراقيّ، بأن يقع للنفس إشراق حضوريّ على الشيء فتدركه من غير صورة ولامثال. فيجب على الإنسان الفاضل أن يعترف بوجود العلم الإشراقيّ الحضوريّ للنفس[2] المجرّدة عن الموادّ.

[اختلاف إدراك النفوس بحسب اختلاف تجرّدها]

والمدرك للعاقل لايمكن أن يكون غائباً عن ذلك العاقل؛ فإنّ كلّ مجرّد يدوم

---

١. حج: + تكون.

٢. حج: للنفوس.

إدراكه لذاته بدوام ذاته، ويجب من دوام تعقّله لذاته دوام تعقّله لغيره، كما في المبادئ العقليّة والنفوس. فكلّما كان التجرّد أتمّ وأقوى كان الإدراك أكمل وأفضل. ولأجل هذا، العقل لمّا كان تجرّده أشدّ من تجرّد النفس كان إدراكه أقوى وأشدّ من إدراك النفس. ولهذا يختلف إدراك النفوس بحسب اختلاف تجرّدها وميلها إلى القوى البدنيّة وانغماسها فيها وقوّة علاقتها مع البدن وارتفاعها عنه وميلها إلى الجهة العالية. فبقدر قوّة تعلّقها يضعف إدراكها وبقدر قوّة تجرّدها عن المادّة يشتدّ إدراكها لذاتها وبقدر شدّة حضور الغير لها وانكشافه يقوى إدراكها لغيرها.

[الطرق الثلاثة لإدراك النفس]

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا كان الشيء غائباً عن النفس فيشترط في إدراكه أن يحضر عندها، إمّا بذاته أو بصورته ومثاله. فإن كان حاضراً بذاته فتدركه بمجرّد الحضور الإشراقيّ. وإن كان حاضراً لها بصورته فالمدرك بتلك الصورة إمّا أن يكون جزئيّاً أو كلّيّاً. فإن كان جزئيّاً فإنّما هو بحصول صورته في قوى جسمانيّة حاضرة للنفس المدركة، كإدراك زيدٍ الغائب عنّا بصورته. وإن كان المدرك بالصورة[1] كلّيّاً فلايصحّ أن يدرك بحصول صورته في قوى جسمانيّة؛ لأنّ الكلّيّات يمتنع انطباعها في الأجسام وقواها. فيجب أن تكون الصور الكلّيّة حاصلة في ذات النفس الناطقة ويكون المدرك هو نفس الصورة الحاضرة، سواء كانت في النفس أو في القوى الجسمانيّة. ولايكون المدرك في ما خرج عن

---

١. حج: بصورته.

التصوّر ممّا يطابقه الصورة الحاصلة؛ فإنّ الخارج عن التصوّر لايكون مدركاً بالقصد الأوّل، بل بالقصد الثاني[١].

فالنفس الناطقة تدرك بكلّ هذه الطرق الثلاثة عدّة من المدركات. فتدرك ذاتها بذاتها وقوى ذاتها والأشياء الحاضرة عندها بمجرّد الحضور الإشراقيّ، وتدرك الجزئيّات الغائبة عنها بالصور الجزئيّة الحاصلة في قواها، وتدرك الكلّيّات العقليّة بالصور الكلّيّة الحاصلة في ذاتها.

[رجوع الإدراك بالصورة إلى الإدراك الحضوريّ]

وأنت إذا أمعنت النظر في هذا وجدت الإدراك بالصورة ـ سواء كانت كلّيّةً أو جزئيّةً ـ راجعاً إلى الإدراك الحضوريّ الإشراقيّ؛ إذ المدرك في الحقيقة إنّما هو الصور الخياليّة الحاضرة في القوى، لا ما خرج عن التصوّر، وكذلك المدرك نفس الصور الكلّيّة، لا ما طابقه[٢] من المجرّدات العقليّة. فصحّ أنّ الإدراك هو حضور الشيء للذات المجرّدة عن المادّة.

ولمّا كان إدراك الشيء لذاته يختلف بقدر شدّة تجرّده وضعفه، فإدراكه لغيره يختلف بقدر شدّة حضوره وقوّة انكشافه وجلائه. فكلّما كان التجرّد أكثر يكون الإدراك أقوى، وذلك بقدر تسلّط النفس على البدن وقوّة استيلائها عليه. فيكون إدراكها لذاتها ولغيرها أشدّ وأقوى؛ فإنّ الإدراك يختلف بحسب شدّة الحضور

---

١. هامش مر: كأنّه يشير بهذا إلى جواب سؤال تقريره: أنّ المدرك إذا كان هو نفس الصورة لزم أن لايكون ذي الصورة مدركاً البتّة؛ لأنّ الصورة غير ذي الصورة، فلايكون المعلوم مطابقاً للعلم، فيكون جهلاً. فأجاب عنه بما ذكره. «منه مدّظله»

٢. مر: يطابقه.

وقوّة انكشافه وجلائه. وهذا هو التحقيق في علم النفس»[١].

وأنت إذا حقّقت النظر في ما تلوناه عليك في هذه المباحث عرفت بـه معنـى قوله: «إنّ الصورة الشخصيّة بتشخّص النفس كيـف تكـون كلّيّـة؟»، وعرفـت أنّ كليّتّها موقوفةٌ على تجرّد النفس، وأنّ الإشكال إنّما يرد على من يجعـل الـنفس من الجسمانيّات. وأمّا من اعترف بتجرّدها فالحال فيها ما ذكرنـاه. فـإذا تحقّقتـه كنت حرياً أن تقف به على حقيقة العلم بكيفيّة علم الواجب تعالى بالأشياء على قاعدة الإشراق[٢].

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٨٨/٣

٢. هامش مر: وقع النزاع في أنّ الصورة العقليّة هل هـي كلّيّـة أو جزئيّـة. وتحقيقـه أنّ هاهنـا حقائق كلّيّة يتعلّق بها العلم وتنزع منها صورة تنطبع في النفس تكـون متعلّقـة بهـا، وتلـك الصورة هي العلم على القول بذلك. وحينئذٍ إذا استحضرت القوّة العاقلة المشتركة المجرّدة عن اللواحق الخارجيّة تكون تلك الصورة كلّيّة؛ لاختلاف نسبتها إلى ذلك المشترك.

فإذا قيل: إنّ تلك الصورة من حيث إنّ حلولها في النفس كحلول العرض في الموضوع تكون جزئيّة مشخصة، وهذا يناقض ما قالوه من أنّ العاقلة قادرة على انتزاع صورة مجـردة عـن العوارض؛ **أجيب** بأنّ المشترك بين الأشخاص من حيث هو مجرّد عن اللواحق يجـب أن يكون العلم المتعلّق كذلك؛ لأنّه معلومة كذلك، ولايلزم منه أن يكـون العلـم ذاتـه كـذلك. فتسميتهم إيّاه كلّيّاً تعويلاً على فهم المتعلّمين، فلمّا لم يقف كثير من المتأخّرين علـى مـا قصدوه ظنّوا أنّهم قالوا إنّ العلم صورة مجرّدة كلّيّة، وليس كما ظنّوه.

قال المحقّق: إنّ الصورة الإنسانيّة مثلاً من حيث كونها واحدة ثابتة في عقل زيدٍ جزئيّـةٌ، ومـن حيث تعلّقها بكلّ واحد من الناس كلّيّة؛ لكونها صالحة لأن تكون كثيرة من حيـث تعلّقهـا بكلّ واحد واحد من الأشخاص، مع كونها مجرّدة عن اللواحق المادّيّة؛ لأنّها من العوارض الخارجيّة، لكنّها مكتنفة بعوارض ذهنيّة مشخّصـة. فالطبيعـة الإنسـانيّة التـي هـي الصـورة المدركة ليست في الحقيقة كلّيّة ولاجزئيّة.

اعترضه بأنه أثبت صورة كلّيّة، ثمّ أثبت أنّها صالحة للكثـرة والتشـخّص. فهـذه إن كانـت فـي ←

[إطلاق العلم على نفس الانفعال والقبول]

قال: وقال شذوذ من الحكماء بالثاني وجعلوا اسم العلم واقعاً على نفس ذلك الانفعال والقبول. ولهذا يقولون: العلم هو قبول القوّة العاقلة للمعقول وانفعالها عنه واتّحادها به نوعاً من الإتّحاد. وإلى هذا مال الشيخ في كتاب *المبدأ والمعاد*[١].

[إطلاق العلم على نفس النسبة ومجرّد الاتّصاف]

وقال بعض المتكلّمين بالثالث، فجعلوا اسم العلم لنفس النسبة ومجرّد الاتّصاف. ولهذا يقولون: العلم إضافة بين العالم والمعلوم، فهو نسبة بينهما لاتتمّ إلّا بالمنتسبَين.

الخارج كانت شخصيّة فلايصلح للكلّيّة، وإن كانت ذهنيّة مع كونها كلّيّة صحّ كلّيّة الصورة الخارجيّة؛ لعدم الفرق.

ثمّ قال: الصورة النفسانيّة هيئة جزئيّة في نفس جزئيّة، فهي واحد من الأشخاص، وللشيء الواحد بالاعتبارات المختلفة قد يعرض له العموم والخصوص، فيكون كلّيّاً باعتبار وجزئيّاً باعتبار. فمن حيث إنّ هذه الصورة متعيّنة قائمة بنفس جزئيّة فهي جزئيّة شخصيّة، ومن حيث إنّها مشتركة لتعلّقها بالأشخاص الخارجيّة كلّيّة، ولاتناقض مع اختلاف الاعتبارات. فكلّيّة الصورة بالنسبة إلى الخارج الحاصل من أفراد نوع المتصوّر، وشخصيّتها بالنسبة إلى محلّها.

ثمّ قال: وهذا في النفوس الناطقة سهل، وأمّا في العقول المجرّدة فالأمر فيها مشكل؛ من حيث إنّ كمالها ليس شيء منه بالقوّة، بل يجب لها ما يمكن لها، وهذا الإشكال إنّما نشأ من إثبات الصورة الذهنيّة. فأمّا إذا قلنا: العلم ليس بالصور الذهنيّة، سقطت هذه الأبحاث بالكلّيّة، والله أعلم.

١. المبدأ والمعاد: ٦

[دخول العلم تحت المقولات على المذاهب الثلاثة]

فعلى الأوّل العلم من مقولة الكيف؛ لعرضيّة الصورة واحتياجها في القيام إلى العاقلة، فتكون كيفيّةً قائمةً بها.

أقول: إذا كانت الصورة متعلّقة بالعرض فهي عرض قطعاً؛ لأنّ صورة العرض عرض بالضرورة[١]. وأمّا إذا كانت متعلّقة بالجوهر فقد وقع النزاع فيها.

فقال أكثرهم: إنّها عرض أيضاً؛ لأنّها وإن كانت مثالاً للجوهر مطابقةً له، إلّا أنّها محتاجة في تشخّصها إلى الموضوع؛ لزوالها بزواله، وما هو محتاج إلى الموضوع لايكون جوهراً.

وقال بعضهم بجوهريّتها، بناءً على وجوب المساواة بين الصورة وذي الصورة في الحقائق. فصورة الجوهر لاتكون إلّا جوهراً؛ لوجوب اتّحاد الأمثال في اللوازم.

وقال آخرون: إنّها جوهر وعرض باعتبارين. فجوهريّتها باعتبار المساواة والمماثلة للجوهر التي هي مثال له، وعرضيّتها باعتبار افتقارها إلى الموضوع، ولاامتناع في اجتماعهما باعتبارين. هذا في الصور الجزئيّة، وأمّا في الصور الكلّيّة فالإشكال فيها أقوى، من حيث كلّيّتها وتجرّدها، فإطلاق العرضيّة عليها في غاية الإشكال.

---

١. هامش حج: محلّ كلام؛ إذ الأعراض كلّها من لواحق المادّة، وعالم التجرّد مقدّس عنها. وهذا وإن كان ممّا يخالف ما ظنّ إليه الجمهور كما هو المشهور، ولكن ربّ مشهور لاأصل له. وهذا الذي أظهرنا من غوامض الأسرار التي لايمسّه إلّا المطهّرون. والكلام في المقام ودرك حقّ المقام مشكل جداً. وليس مرادي ما يترائى من ظاهر كلامي. «منه مدّ ظلّه».

وبعضهم قال بوجود الأعراض الروحانيّة[١] وجوّز[٢] اتّصاف الروحانيّات بها. وحينئذٍ فتكون تلك الصور الكلّيّة من الأعراض الروحانيّة القائمة بالنفس المجرّدة، فتجرّدها حينئذٍ يكون تبعاً لتجرّد محلّها لاباعتبار ذاتها. وهذا أنسب إلى القواعد السالفة في كيفيّة علم النفس.

قال: وعلى الثاني هو من مقولة الانفعال؛ لأنّه نفسه[٣].

وعلى الثالث هو من مقولة الإضافة؛ لأنّه مجرّد النسبة بين العالم والمعلوم.

ولكلّ فريقٍ دلائل مذكورة في مطوّلات كتب القوم.

إذا تقرّر هذا فنقول: العلم المطلق ـ على أيّ نوع كان ـ ينقسم قسمةً عقليةً حاصرةً إلى تصوّر وتصديق.

[شبهة في تقسيم العلم المطلق إلى تصوّر وتصديق]

أقول: قد اشتهر بين القوم تقسيم العلم المطلق إلى قسميه المذكورين. وقد قال بعض أهل التحقيق:

> لاينبغي أن يجعل مورد القسمة هو المطلق؛ فإنّ العلم المطلق لايقبل هذه القسمة؛ لأنّ من جملة أفراده ما لايدخل تحت هذه القسمة، كعلم الواجب تعالى بنفسه وبغيره؛ فإنّه على مذهب جماعة الإشراقيّين وأكثر المحقّقين خارج عن القسمين. بل وعلم الواحد منّا بنفسه لاينقسم إلى التصوّر

---

١. الأعراض الروحانيّة حالّة في الجواهر الروحانيّة. مثال ذلك إذا قيل: أين العلم؟ فيقال: حالّ في نفس العالم. وكذلك السخاء والشجاعة والعدل وما شاكلها من الصفات حالّة في النفس وهكذا حكم أضدادها (رسائل إخوان الصفاء: ٢٦٤/١).

٢. حج: جواز.

٣. حج: بنفسه.

والتصديق؛ لأنّ هذا العلم في الموضعين علم إشراقيّ حضوريّ لايدخل تحت واحد من القسمين؛ لأنّه غير متوقّف على حصول صورة ولامشروط بها. فالمنقسم إلى التصوّر والتصديق إنّما هو علمنا المتعلّق بما عدا أنفسنا من المعلومات المباينة لنا، وهو أحد جزئيّات العلم المطلق. فتقسيم المطلق إليهما غير صحيح على مذهب هؤلاء. نعم! هو متّجه على من يعمّم العلم بأنّه لايكون إلّا بواسطة الصورة، سواء كان علم الواجب أو غيره، فالحظ ذلك.

[تقسيم العلم المطلق إلى تصوّر وتصديق]

قال[1]: لأنّه إمّا إدراك الماهيّات الحاصلة في القوّة العاقلة وحدَها، بإحضار صورها لاغير وهو التصوّر الساذج الذي لاحكم معه، أو هو ذلك الإدراك مع الحكم على المدرك بإيجاب وهو إيقاع النسبة الحكميّة، أو سلبه وهو انتزاعها وهو التصديق، ولاثالث لهما على سبيل الانفصال الحقيقيّ المركّب من جزئين المعلوم عقلاً.

[مطابقة التقسيم مع المذاهب الثلاثة]

ولاإشكال في هذه القسمة على المذهبين الأخيرين؛ لظهور مغايرة المقسم لأقسامه؛ إذ المقسم على الأوّل منهما هو الانفعال وعلى الثاني هو النسبة، وكلّ منهما مغاير للقسمين بالضرورة. وإنّما يرد الإشكال على المذهب الأوّل الذي هو المشهور، وهو أنّ العلم عندهم هو نفس الصورة، والتصوّر هو حصول الصورة،

---

١. هامش حج: محصّله أنّ المدرك إن كان من سنخ المعاني والماهيّات الكلّيّة بما هي هي، يسمّى هذا الإدراك بالتصوّر، وإن كان من سنخ الوجود فهو التصديقيّ. والوجود لمّا كان قسمين: محموليّ ورابطيّ، القسم التصديقيّ أيضاً إلى قسمين: مفاد الهليّة البسيطة والهليّة المركّبة. مثال الأوّل: الإنسان موجود، ومثال الثاني: الإنسان كاتب، فافهم.

فيكون المقسم داخلاً في أحد القسمين؛ إذ التصوّر القسيم للتصديق هو حصول الصورة الذي هو عين المقسم كما ترى، وذلك معلوم البطلان؛ لوجوب مغايرة المقسم لكلّ واحد من أقسامه.

ووجه الخلاص عنه أنّ التصوّر ليس هو نفس حصول الصورة الذي هو المقسم، بل التصوّر القسيم للتصديق هو حصول الصورة مقيّداً بعدم الحكم، والتصديق حصولها مقيّدةً بالحكم، والمقسم هو الصورة[١] المطلقة العارية عن القيدين، فلايكون المقسم داخلاً في واحد من القسمين[٢].

وبوجه آخر، إنّ المقسم هو ماهيّة العلم المطلقة ـ أعني الماهيّة لابشرط شيء ـ وأمّا القسمين فأحدهما هو الماهيّة بشرط لاشيء وهو التصوّر الساذج[٣]؛ إذ هو ماهيّة العلم مقيّدة بعدم الحكم، والآخر هو الماهيّة بشرط شيء وهو التصديق، فهو ماهيّة العلم مقيّدة بالحكم، فلاإشكال.

[الأمور الأربعة في التصديق]

تنبيه: لابدّ في التصديق من أمور أربعة:

الأوّل: المحكوم عليه، وهو الصورة.

الثاني: المحكوم به، وهو الوصف القائم بها.

---

١. حج: التصوّر.

٢. هامش حج: فيه ما فيه. والحقّ أنّ المقسم عرضيّ للقسمين؛ فإنّ أحدهما من سنخ الماهيّة والآخر من سنخ الوجود، والإدراك الصوريّ إنّما هو إدراك الماهيّة لاغير، تأمّل.

٣. هامش حج: والمعتبر في التصديق شطراً أو شرطاً هو مطلق التصوّر، لاالتصوّر الساذج. «منه قدّس سرّه».

الثالث: النسبة الواقعة بينهما[١].

الرابع: الحكم[٢].

---

١. هامش حج: والحقّ أنّ تصوّر الأطراف والنسبة المتعلّقة للحكم كلّ منهما من سنخ إدراك المعاني والمفهومات. ولهذا صارت التصوّرات الثلاثة خارجة عن نفس الحكم الذي هو إدراك سنخ الوجود ـ محموليّة كانت الوجود أم رابطيّاً ـ فقوله: «النسبة الواقعة بينهما» ليس على ما ينبغي.

وسرّ الأمر إنّما هو كون الوجود مبايناً مخالفاً لسنخ المعاني والماهيّات ومقابلاً لهما؛ إذ الوجود الحقيقيّ الذي وجدت به المعاني والماهيّات موجود بذاته وبنفسه، والماهيّات جهات الإمكان والإبهام لاتأبى عن كثرة التشخّصات، فيكون حكمهما على التقابل والنسبة الواقعة بينهما إنّما هي غير مفهوم النسبة، ومن التصوّرات الثلاثة تصوّر المفهوم لاالنسبة الخارجيّة الواقعة في الخارج، فافهم، بل إدراك النسبة الخارجيّة يكون نفس التصديق، فافهم.

٢. هامش حج: الحضور الذي يحضر منه عند المدرك أنّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم. فالتصديق لايخلو عن الحكم. يدلّ عليه قولهم: الإدراك إن كان مع الحكم المصدّق به هو الحاضر في الذهن مقارناً بالحكم؛ لأنّ ما مع الشيء وما يقارنه غيره البتّة وكيف لا؟ والتصديق قسم من الإدراك وهو انفعال والحكم فعل، لكن لتلازمهما أطلق أحدهما على الآخر. والتصديق بمعنى الحكم طريقة وبمعنى الحضور الموصوف لاينقض إلّا بالقول الشارح، فتأمّل.

[هذا تلخيص منقول عن شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازيّ: ٤٣؛ وإليك أصل الكلام:

إنّ الإدراك لمّا كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك، فالحضور الذي يحضر منه عنده أنّ النسبة الإيجابيّة واقعة أو ليست بواقعة هو التصديق، والحاضر منه عنده هو المصدّق به، وإيقاع النسبة وسلبها هو الحكم، والذي لايحضر منه عنده هذا، وإن حضر غيره، حتّى مفهوم الوقوع أو اللاوقوع أو غيرهما، فهو التصوّر، والحاضر منه هو المتصوّر.

فالتصديق لايخلو عن الحكم، لأنّه عينه. ويدلّ على تغايرهما قول جميع المتأخّرين: إنّ الإدراك إن كان مع الحكم يسمّى تصديقاً؛ لأنّ ما مع الشيء غيره. وكذا قول أفضلهم في *شرح الإشارات* وهو: أنّ المتصوّر هو الحاضر في الذهن مجرّداً عن الحكم، والمصدّق به ←

وليس شيء من الثلاثة بداخلٍ في ماهيّـة التصـديق، بـل هـو نفـس الحكـم. والتصوّرات الثلاثة شروط يتوقّف عليها حصوله توقّف الشرطيّة، فيكون بسـيطاً؛ إذ لاجزء له، وهو مذهب محقّقي المتكلّمين والحكماء والمنطقيّين.

وقال الرازيّ وأتباعه: إنّه الأمور الأربعة[١]، فتوقّفه عليها توقّف الشطريّة، فيكون مركّباً عنها عندهم، وتحقيقه في المنطق.

هو الحاضر فيه مقارناً له [شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ: ١١/١] يدلّ عليـه أيضاً؛ لأنّ المقارن للشيء غير ذلك الشيء، لكـن لتلازمهمـا أطلـق أحـدهما علـى الآخـر مجازاً، كما في «جرى الميزاب».

هكذا يجب أن يتصوّر حقيقتا التصوّر والتصديق؛ ليندفع الإشكالات التي تورد عليهما، كما يقال:

[**الأوّل**:] لو كان التصديق هو الإدراك المقترن بالحكم لكان الحكم خارجاً عن التصديق، لكنّـه نفسه أو جزؤه.

[**الثاني**:] وكان التصديق كسبيّاً إذا كانـت تصـورّاته مكتسـبة، ضـرورةَ أنّـه إذا توقّـف الإدراك المطلق على الفكر توقّف عليه الإدراك المقترن؛ لتوقّفه على جزئه.

[**الثالث**:] وكان كلّ تصديق ثلاثة تصديقات؛ لحصول ثلاثة إدراكات مقترنة بالحكم.

[**الرابع**:] وجاز اقتناص التصديق بالقول الشارح، مع أنّه لايقتنص إلّا بالحجّة.

وإنّما يندفع **الأوّل** بما عرفت من أنّ الحكم هو لازم الإدراك المقترن بالحكم، لانفسه ولاجزؤه.

والثاني بأنّ التصديق الكسبيّ هو الذي يفتقر إلى الاكتسـاب فـي إيقـاع النسـبة وسـلبها، ومـا تصوّراته مكتسبة لم يفتقر إليه من تلك الجهة، بل من جهة التصوّر اللازم له.

والثالث بأنّ التصديق حضور يحضر منه أنّ النسبة واقعة أو غيـر واقعـة، ولـيس حضـور كـلّ واحد من الإدراكات الثلاث كذلك.

والرابع بأنّ التصديق الذي لايقتنص إلّا بالحجّة هو التصديق بمعنى الحكم، أعني إيقاع النسبة وسلبها، وأمّا الذي بمعنى الحضور الموصوف، فلايقتنص إلّا بالقول الشارح.

١. المحصّل: ٢٥؛ تلخيص المحصّل: ٦

[تعريف الفكر]

قوله: والفكر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمر مستحصل. ويسمّى الأولى مبادئ والأخرى مطالب[1].

قال: هذا تعريف اختاره خواجه نصير الدين في *نقد المحصّل* في تعريف النظر مع زيادة إصلاح؛ لأنّه قال فيه: «الفكر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة هي المقاصد»[2]. فاعترِض عليه بأنّ الحاصل أمر واحد هو النتيجة، فلايكون متعدّداً. ولهذا عدل المصنّف عنه بقوله: «إلى أمر مستحصل».

[اختلاف الخواجة والمصنّف في تعريف الفكر]

أقول: فظهر من مختار المصنّف أنّ الحاصل من النظر أمر واحد، بناءً على مختار المحقّقين من أنّ التصديق بسيط وأنّ التصوّرات شروط له. وعلى ما اختاره الخواجة يكون الحاصل أموراً متعدّدة، ويكون بناءً على القول بتركيب التصديق وكون التصوّرات أجزاء له، كما هو مذهب الرازيّ وأتباعه. فعلى هذا، ما ذكره الخواجة من التعريف سديد لااعتراض عليه[3]، إلّا أنّه لم يشتهر عنه القول

---

١. مر: مطالبه.

٢. تلخيص المحصّل: ٤٩

٣. هامش حج: لعلّ الخواجة لم يختصّ الفكر بالتصديق، بل عمّمه بحسب تعميم الانتقالات

بمذهب الرازيّ في التصديق، إلّا أنّه يمكن أن يقال: لمّا كان هذا التعريف هو مختاره في *نقد المحصّل* كان تابعاً فيه مذهب المصنّف، فإنّه حينئذٍ ليس ببعيد. ولمّا كان الأكثر على مخالفة الرازيّ عدل المتأخّرون بهذا التعريف إلى المشهور، واختاروا أنّ الحاصل ليس إلّا أمراً واحداً، فاعرف ذلك.

[أفضليّة هذا التعريف على ما اختاره القدماء]

قال: وهو أحسن من التعريف المنقول عن أوائل الحكماء، وهو قولهم: إنّه ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول؛ لأنّه أخصّ من النظر؛ لأنّه تعريف للنظر المشتمل على الحركة الواحدة ـ أعني الانتقال من المبادئ إلى المطالب ـ من غير تصوّر المطالب. وقلّما يتّفق مثل ذلك في النظر، بل الأكثر الانتقال من المطالب إلى المبادئ، ثمّ من مبادئها إليها. وذلك بتمامه لايدخل تحت التعريف المذكور بخلاف ما اخترناه؛ فإنّه شامل للحركتين معاً، إحداهما دلّ عليها التعريف مطابقةً وهو الانتقال الثاني وهو ظاهر، وأمّا الانتقال الأوّل ـ أعني الحركة من المطالب إلى المبادئ ـ فدلّ عليها التعريف التزاماً عند قوله: «أمر مستحصل»؛ إذ السين سين الطلب. فالمراد أنّه انتقل إلى أمر طلِب حصوله، وإنّما يكون بعد

التصوّريّة والتصديقيّة كما هو الحقّ. وحينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ كلّ تصديق نظريّ يحصل بعد تصوّرات نظريّة تتحقّق فيه انتقالات من أمور إلى أمور لابحسب نفس التصديق نفسه، بل بحسبه وبحسب التصوّرات النظريّة.

وفيه أنّه لايلزم أن يكون كلّ تصديق بعد تصوّرات نظريّة حتّى يصحّ قوله بهذا الوجه من التوجيه. ويمكن أن يقال: إنّه مُدّ ظِلُّه كأنّه أراد من الفكر الفكرَ العامّ الشامل للصنفين من النظر، وحينئذٍ أتى بهذه العبارة تنبيهاً على إرادة العموم، فتأمّل. ويمكن حمله على الأغلب على وجه التعميم، هذا. «منه مُدّ ظِلُّه».

تصوّره؛ لاستحالة طلب المجهول المطلق.

[إجابة العلّامة عن اعتراض المحقّق على الأوائل]

وأجاب العلّامة عمّا اعترض به المحقّق على الأوائل بأنّ الترتيب أعمّ من أن يكون مسبوقاً بتصوّر المطالب أو لا، فيكون الحدّ شاملاً للقسمين ـ أعني أقلّيّ والأكثريّ ـ وذلك مبنيّ على أنّ المشتمل على الحركة الواحدة داخل في قسمي النظر، وإلّا لم يكن التعريف جامعاً. وظاهر كلام المحقّق أنّ الأقلّيّ ليس بداخل فيه، ولهذا خصّ التعريف بالأكثريّ؛ لأنّ المختصّ بالحركة الواحدة من باب الحدس، ولهذا اختصّ بأهل القوى القدسيّة[1].

[تحقيق البحث في أحسنيّة أحد التعريفين]

أقول: تحقيق البحث في أحسنيّة أحد التعريفين مبناه على أنّ النظر المختصّ بالحركة الواحدة هل يصدق عليه اسم الفكر حقيقةً ويكون نوعاً منه أو ليس كذلك، بل يكون خارجاً؛ لاختصاصه باسم خاصّ هو الحدس، فإن أطلق عليه اسم النظر والفكر فهو مجاز.

فعلى الأوّل يكون تعريف الأوائل هو الأسدّ والأحسن؛ لشموله حينئذٍ لقسمي النظر ونوعيه.

وعلى الثاني يلزمه الفساد؛ لكونه حينئذٍ أعمّ من المعرَّف، إن أخذناه بالمعنى

---

١. هامش حج: ويمكن أن يعمّ الترتيب بأن يكون المراد من الأمور المعلومة مطلق المعلومات، المعلومات، سواء كانت من المبادئ أو من المطالب، ولكن لفظة الترتيب العرفيّ يأبى عنه وهو بعيد جدّاً. «منه ﷺ».

المطلق الشامل للقسمين، وإذ أخذناه بالمعنى الأخصّ كان معرّفاً لما ليس بنظر، ويكون تعريف المحقّق على الثاني أحسن من تعريف الأوائل وأسدّ؛ لخروج ما ليس بنظر عنه، فيكون جامعاً مانعاً. وعلى الأوّل يكون غير سديد؛ لأنّه حينئذٍ يكون أخصّ من النظر، والتعريف بالأخصّ غير مرضيّ عند ذوي التحصيل.

ثمّ إنّا نقول: على التعريف الأوّل يكون حقيقته هي الترتيب والانتقال ـ سواء كان متعدّداً أو واحداً ـ شرط وعلى مختار المحقّق يكون حقيقته هي الانتقال والترتيب شرط، فتأمّل.

[وجوب معرفة المنعم]

قوله: والمعرفة واجبة؛ لوجوب شكر المنعم، ودفع الخوف لايتمّ إلّا به؛ لأنّها غير ضروريّة؛ لعدم حصولها في مبدأ الفطرة ووقوع الخلاف فيها، فيكون واجباً؛ لوجوب ما لايتمّ الواجب المطلق إلّا به.

قال: يعني بالمطلق ما يلزم من وجوبه وجوب تحصيل شرطه. واحترز به عن المقيّد، ويعني به ما لايلزم من وجوبه وجوب تحصيل شرطه؛ فإنّ الشرط حينئذٍ يكون قيداً في وجوبه بخلاف المطلق؛ فإنّ شرطه ليس قيداً في وجوبه، بل هو واجب مطلقاً حتّى يستلزم وجوبه وجوب تحصيل ما يتوقّف عليه. والمعرفة المشروطة بالنظر ليس حصوله قيداً فيها حتّى يتوقّف وجوبها على حصوله، بل وجوبها مستلزم لوجوبه والسعي في تحصيله، وإلّا يلزم إمّا التكليف بالمحال أو خروجها عن كونها واجباً مطلقاً على تقدير التكليف بها مع عدم وجوب تحصيل المقدّمة.

[النظر سبب في حصول المعرفة]

قوله: فهو سبب في حصولها كغيره من الأسباب.

قال: اعلم أنّ النظر مع كونه شرطاً في المعرفة فهو من جملة الأسباب الموصلة إليها؛ لأنّ الشرط جاز أن يكون سبباً وأن لايكون. والنظر بالنسبة إلى المعرفة شرط وسبب، وذلك لأنّ النظر مولّد للعلم، كسائر الأسباب المولّدة لمسبّباتها. فالعلم حاصل منه على سبيل التوليد، فهو علّة في حصوله على ما اختاره المعتزليّ[1]، كحركة المفتاح المتولّدة عن حركة اليد، بناءً على تأثير الأسباب في مسبّباتها.

[رأي الأشعريّ في حصول المعرفة]

وذهب الأشعريّ إلى أنّ العلم يخلقه اللّه تعالى[2] بعده بمجرى العادة كسائر العاديّات، بناءً على نفي تأثير الأسباب في مسبّباتها وأنّ اللّه تعالى أجرى العادة بخلق المسبّبات عند ما نظنّ أنّه سبب، كخلق الإحراق عقيب ملاقاة النار والريّ عقيب شرب الماء؛ إذ لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه تعالى عندهم.

[رأي المعتزليّ في حصول المعرفة]

وذهبت الفلاسفة إلى أنّ النظر سبب معدّ للذهن لقبول الفيض من العقل

---

١. مر: المعتزلة.

٢. حج: ـ تعالى.

الفعّال. فالعلم الحاصل عقيب النظر ليس متولّداً عنه عندهم، بل هو معدّ للـذهن لقبول الفيض، والعلم يفاض عليه بعـد اسـتعداده بـالنظر مـن المبـادئ الفعّالـة. والفرق بين قولهم وقول الأشاعرة أنّه واجب عند الحكيم وجائز عند الأشاعرة.

❊

[تعريف الدليل]

قوله: والدليل ما يلزم من العلم به العلم بأمرٍ آخر.

قال: إنّما قال «بأمر» ولم يقل «بشيء» ـ كما هو المشهور ـ ليشمل المعدوم والموجود؛ لأنّ المدلول جاز أن يكون موجوداً وجاز أن يكون معدوماً، والشيء لايكون إلّا موجوداً؛ لتساوق الوجود والشيئيّة، فلايكون التعريف جامعاً. فلمّا قال «بأمر» عمّ الجميع.

أقول: هذا على رأي من يقول بأنّ المعدوم ليس بشيء، أمّا من قال إنّه شيء فالتعريف شامل. أو يقال إنّ المعدوم إذا تعلّق به الفكر لابدّ وأن يكون متصوّراً في الذهن فيكون شيئاً موجوداً في الذهن، فدخل تحت التعريف، فيكون على عمومه.

[مناقشة على التعريف والجواب عنها]

وقد اعترض على التعريف بأنّ اللزوم المذكور فيه إن أراد به البيّن خرجت الأشكال الثلاثة عن الدليل، وإن أراد به غير البيّن خرج الأوّل، وإن أراد المشترك بينهما لزم استعمال الألفاظ المشتركة في التعريف وهو ممنوع منه.

وقد يجاب بمنع الحصر؛ لأنّه مبنيّ على أنّ اللزوم لفظ مشترك بين البيّن وغيره. والحقّ أنّه ليس كذلك، بل هو موضوع حقيقة للقدر المشترك بينهما، فلايلزم خروج واحد من القسمين ولااستعمال المشترك.

❊

[أقسام الدليل]

قوله: وقد يكون عقليّاً محضاً ونقليّاً محضاً.

قال: مثاله: شارب الخمر فاعل كبيرة، وكلّ فاعل كبيرة مستحقّ العقـاب، بنـاءً على أنّ استحقاق العقاب سمعيّ.

[قسم ثالث للدليل]

قوله: ومركّباً منهما.

قال: مثاله: الجمع بين الأختين حرّمه النبيّ، وكلّ ما حرّمه النبـيّ فهـو حـرام. والكبرى عقليّة؛ لأنّها متوقّفة على صدق النبيّ وهو معلوم عقلاً.

❊

[البرهان اللمّيّ والإنّيّ]

قوله: واستدلالاً بعلّة على معلولها وبالعكس وبأحد المعلولين على الآخر. والأوّل اللمّيّ والآخران الإنّيّ.

قال: مثال الأوّل الاستدلال على حصول الإحراق بملاقاة النار، وسمّي[1] لمّيّاً؛ لأنّه يفيد لمّيّة[2] الحكم عند المستدلّ وفي نفس الأمر؛ لأنّه علّة في الدلالة وعلّة في الوجود.

ومثال الثاني الاستدلال بالإحراق على ملاقاة النار، وسمّي إنّيّاً؛ لأنّه يفيد إنّيّة الحكم عند المستدلّ لا في نفس الأمر؛ لأنّه معلول في وجوده لما هو علّة له في الدلالة.

ومثال الثالث الاستدلال بإضاءة العالَم على وجود النهار؛ فإنّهما معاً معلولا علّة واحدة وهي طلوع الشمس، وسمّي إنّيّاً أيضاً باعتبار أنّه علّة في الدلالة لاغير.

[الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة]

أقول: «فعلم من هذا جواز الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة؛ فإنّه وإن لم يكن علّة لعدم العلّة في الخارج، لكن يجوز أن يكون علّة له في الذهن، بأن

---

١. حج: يسمّى.

٢. مر، حج: + علّيّة.

يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلّة، فيستدلّ بعدم المعلول على عدم العلّة؛ فإنّ الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة برهان إنّيّ.

[الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول]

وأمّا بالعكس ـ أعني الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول ـ فبرهان لمّيّ؛ لأنّ الحدّ الأوسط في البرهان لابدّ وأن يكون علّة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب وإلّا لم يكن برهاناً على ذلك المطلوب. فإن كان مع ذلك علّة أيضاً لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمّيّ وإلّا فإنّيّ، سواء كان الأوسط معلولاً لثبوت الحكم في الخارج أو لا. والأوّل يسمّى دليلاً، والثاني هل يسمّى دليلاً؟ قيل: لا، والمحقّقون على أنّه دليل.

[وجه تسميتهما باللمّيّ والإنّيّ]

وإنّما سمّيا لمّيّاً وإنّيّاً لأنّ اللمّيّة هي العلّيّة، والإنّيّة هي الثبوت. وبرهان لمّ يفيد علّيّة الحكم ذهناً وخارجاً، فسمّي باسم لمّ الدالّ على العلّيّة. وبرهان إنّ إنّما يفيد علّيّة الحكم ذهناً لاخارجاً، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم في الذهن لا في الخارج، وأمّا أنّ علّته ماذا، فهو لايفيد ذلك، فسمّي باسم إنّ الدالّ على الثبوت.

[كلام الشيخ في كون برهان إنّ يقينيّاً]

والشيخ في *الشفاء* قال: «العلم اليقينيّ بكلّ ما له سبب إنّما يكون من جهة العلم بسببه»[1]. فتوهّم من هذا أنّ الإنّيّ لايكون برهاناً؛ لأنّ كون النتيجة يقينيّة

---

١. الشفاء، البرهان: ٨٥

معتبرةٌ في البرهان وعلى ما ادّعاه لايحصل /٥ ب/ اليقين إلّا إذا استدلّ بالسبب.

وهو وهم ضعيف؛ فإنّه خصّ الحكم بما له سبب، وأمّا ما لاسبب له فيجوز[1] فيه برهان إنّ؛ فإنّه قال:

> إن كان الأكبر للأصغر لالسبب، بل لذاته. لكنّه ليس بيّن الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر، إلّا أنّه ليس بيّن الوجود للأصغر، ثمّ الأكبر بيّن الوجود للأوسط؛ فينعقد برهان يقينيّ ويكون برهان إنّ ليس برهان لمّ.[2]

فظهر من كلامه هذا أنّه إذا لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن أن يقام عليه برهان إنّيّ مأخوذ من مسبّب[3] الحكم أو من أمر آخر، والشيخ لاينفي ذلك، بل يثبته»[4]. فالحاصل أنّ البرهان الإنّيّ يعطي اليقين في مواضع، وأمّا في ما له سبب فلايعطي اليقين دائماً، بل في ما لاسبب له، فتدبّر.

* *

---

١. حج: فجوّز.

٢. نفس المصدر: ٨٦

٣. حج: سبب.

٤. شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٢٦

[الاستدلال بالموجود أو المعدوم على مثله أو مقابله]

قوله: وقد يكون [بموجود][1] على مثله وعلى معدوم، و[بمعدوم][2] على مثله وعلى موجود.

قال: مثال الأوّل الاستدلال بوجود الحياة على وجود العلم، ومثال الثاني الاستدلال بوجود أحد الضدّين على عدم الآخر، ومثال الثالث الاستدلال بعدم الحياة على عدم العلم، ومثال الرابع الاستدلال بعدم أحد الضدّين على وجود[3] الآخر.

---

١. تش، مر، حج: لموجود.

٢. تش، مر، حج: لمعدوم.

٣. مر: ـ وجود.

[امتناع تركّب البرهان من النقليّات المحضة]

قوله: ولايتركّب من النقليّات المحضة برهان؛ لأنّه المؤلّف من اليقينيّات.

وقيل: بل يتألّف وإن كان لابدّ من انتهائه إلى المقدّمات العقليّة، كالنظريّ المنتهي إلى الضروريّ.

[مذهب الرازيّ في إفادة النقليّ اليقينَ]

قال: اختلِف في أنّ الدليل النقليّ هل يكون برهانيّاً مفيداً لليقين أم لا. منع من ذلك فخر الدين الرازيّ وقال: إنّه لايفيد اليقين، محتجّاً بأنّه يتوقّف على مقدّمات كلّها ظنّيّة والموقوف على الظنّيّ ظنّيّ.[1 و2]

بيان ذلك أنّ صحّته موقوفة على عصمة الرواة وأمن الغلط في النحو والتصريف واللغة وعدم النسخ والإضمار والتخصيص والمجاز والاشتراك والمعارض العقليّ والنقليّ والتقديم والتأخير. وكلّ هذه أمور ظنّيّة، فلايفيد اليقين.

---

١. الأربعين في أصول الدين: ٤٢٤

٢. هامش تش: قال في *شرح جمع الجوامع* للشيخ جلال الدين: إنّ إفادة النقليّ اليقينَ مختار فخر الدين الرازيّ. وهو منافٍ لما هنا كما لايخفى وهذه عبارته:

والحقّ ـ كما اختاره الإمام الرازيّ وغيره ـ أنّ الأدلّة النقليّة قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره من مشاهدة كما في أدلّة وجوب الصلاة ونحوها، فإنّ الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة، ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن التي تواتر. فاندفع توجيه من أطلق أنّها لايفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها (انتهى).

ولامنافاة؛ لجواز أن يكون المراد منع منه في كتاب من كتبه واختاره في آخر أخيراً، تأمّل.

[اعتراض المحقّق على الرازيّ]

واعترضه المحقّق بأنّا نعلم قطعاً إفادة مثل قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللّهُ أحَدٌ**﴾[١] لثبوت الوحدانيّة ونعلم انتفاء جميع هذه الأشياء المذكورة قطعاً، وأكثر محكمات القرآن من هذا الباب.

أقول: ويُعلم من كلامه أنّ العلم القطعيّ الحاصل من اللفظ المحكم دالّ على انتفاء كلّ الأمور عنه في نفس الأمر وأنّها متحقّقة عند ذلك العلم، فالعلم بانتفائها مستفاد من القطع بصحّتها، لا أنّ القطع مستفاد من العلم بانتفائها حتّى يكون متوقّفاً عليه ليكون العلم ظنّياً كما توهّمه الرازيّ، بل الأمر بالعكس؛ لأنّ القطع الحاصل في كثير منها متيقّن. نعم! لو قال إنّ ذلك قادح في بعض السمعيّات لكان كلاماً قويّاً.

[مذهبان في جواز إفادة النقليّ اليقينَ]

قال: وقيل: إنّه لايفيد اليقين إلّا بانتهائه إلى العقل؛ لتوقّفه على ثبوت صدق المنقول عنه وهي مقدّمة عقليّة، ومتى انتهى إلى العقل لم يكن نقليّاً محضاً.

وقيل: بل يفيد اليقين، وإن كان لابدّ من انتهائه إلى العقل. ولايخرجه وجوب انتهائه إليه عن كونه نقليّاً؛ لأنّ النظريّ المنتهي إلى الضروريّ لايخرجه وجوب انتهائه إليه عن كونه نظريّاً، كذلك النقليّ وإلّا لوجب أن لايتركّب من النظريّات المحضة برهان؛ لأنّه لابدّ من انتهائه إلى الضرورة، فلو كان وجوب انتهائه إلى الضرورة مستلزماً لكونه غير نظريّ لما صدق اسم البرهان إلّا على المركّب من

---

١. الإخلاص/١

مقدّمتين /٦ أ/ ضروريّتين لاغير، لكن الاصطلاح يأباه، فجاز مثله في النقليّ.

وأيضاً لو كان مستلزماً لكونه غير نظريّ محض للزم انتفاؤه. فكما لـم ينتـف عنه اسم النظريّ كذلك لاينتفي اسم النقليّ المحض عن المركّب مـن المقـدّمتين النقليّتين من حيث وجوب انتهائه إلى العقليّ المحض وكونه نقليّاً من غير فرق.

[امتناع حصول المعرفة بالتقليد]

قوله: ولاتحصل المعرفة بالتقليد؛ لأنّه متردّد بين قوم لاترجيح فيهم، ولحصول النقيضين على تقديره، ولأنّ الرسول مأمور بالعلم، فغيره كذلك بطريق التأسّي.

[أوّل الواجبات]

وأوّل[1] الواجبات قيل: هو المعرفة[2].

وقيل: هو النظر؛ لأنّها لاتحصل بدونه.

وقيل: القصد إليه؛ لأنّ النظر فعل اختياريّ لايحصل بدونه[3].

قال: اختلِف في أنّ أوّل الواجبات على المكلّف ما هو.[4]

فقال أكثر المتكلّمين: إنّ أوّل الواجبات هو المعرفة؛ لأنّ ما سواها إنّما وجب لأجلها، فالواجب بالحقيقة هو المعرفة. وإلى هذا أشار عليّ عليه السلام بقوله[5]: «أوّل

---

١. مو: أقلّ.

٢. مو: + لأنّه المقصودة بالذات.

٣. مو: إلّا به.

٤. فالأوّل قول أبي الحسن الأشعريّ، والثاني من المعتزلة، والثالث من إمام الحرمين الجوينيّ، والرابع من أبي هاشم الجُبّائيّ (راجع: تلخيص المحصّل: ٥٩).

٥. هامش تش: وفي الاستدلال بقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام على كون المعرفة أوّل الواجبات نظر؛ إذ لايلزم من كون المعرفة أوّل الدين كونها أوّل الواجبات؛ لأنّ للقائل أن يقول: ←

الدين معرفته»[١].

وقال آخرون: إنّ أوّل الواجبات هو النظر؛ لتوقّف حصولها عليه، فيجب أن يكون سابقاً عليها.

وقال ثالث: إنّ أوّلها القصد إلى النظر؛ لأنّه فعل اختياريّ وكلّ فعل اختياريّ مسبوق بالقصد، فيجب أن يكون النظر مسبوقاً بالقصد فيكون واجباً قبله.

إن قلت: يلزم من كلّيّة الكبرى أن يكون القصد مسبوقاً بالقصد؛ لأنّه فعل اختياريّ أيضاً، فيجب أن يتعلّق القصد به أيضاً ويلزم التسلسل؛ **قلت**: نمنع الصغرى؛ فإنّ القصد ليس من الأفعال الاختياريّة؛ لأنّ الإرادة لاتراد، فلايجب أن يكون القصد مسبوقاً بالقصد. ولهذا قال الأصوليّون: إنّ كلّ الواجبات مشروط بالقصد إلّا النيّة وإلّا النظر المعرّف لوجوب المعرفة؛ حذراً من لزوم التسلسل.[٢]

وقال بعضهم: إنّ أوّل الواجبات هو الشكّ؛ لأنّ المطلوب بالنظر لايصحّ أن يكون معلوماً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، ولامجهولاً؛ لاستحالة توجّه النفس

الواجبات ليست داخلة في الدين، وإلّا لكان من ترك شيئاً من الواجبات يلزمه الخروج من الدين. وذلك إنّما يتمّ على مذهب المعتزليّ؛ لأنّ المراد بالدين هنا الإسلام والإيمان.

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ٦٩٨/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٢. قال فخر الدين الرازيّ في *المحصول* (٢٦٦/٢):

إنّ المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه. قوله صلى الله عليه وآله: «إنّما الأعمال بالنيّات». قالوا: ويستثنى منه شيئان:

أحدهما: الواجب الأوّل وهو النظر المعرّف للوجوب؛ فإنّه لايمكن قصد إيقاعه طاعةً مع أنّ فاعله لايعرف وجوبه عليه إلّا بعد إتيانه به.

الثاني: إرادة الطاعة؛ فإنّها لو افتقرت إلى إرادة أخرى لزم التسلسل.

نحو ما لاشعور لها به. فلابدّ أن يكون معلوماً ببعض الاعتبارات مشكوكاً في حصوله وكمال تصوّره أو في ثبوت الحكم أو سلبه، فكان النظر مسبوقاً بالشكّ.

اعترِض عليه بأنّ الشكّ المذكور وإن كان سابقاً على النظر إلّا أنّه ليس مقصوداً، بل واقعاً بغير اختيار المكلّف، فلايصحّ أن يكون مقدوراً، فلايصحّ تعلّق التكليف به.[1]

أقول: إنّ هذا الاعتراض بعينه وارد على القائلين بالقصد؛ فإنّه وإن كان سابقاً على النظر إلّا أنّه لايلزم منه وجوبه؛ لأنّه ليس من الأفعال الاختياريّة وإلّا لَتعلّق القصد به كما سبق. فلايكون من الواجبات، إلّا أن يقال إنّه فعل اختياريّ، وحينئذٍ يكون فيه ما فيه.

[مذهب الرازيّ في أوّل الواجبات]

قال: وفصّل الرازيّ هنا تفصيلاً حسناً فقال:

> إن أريد بأوّل الواجبات ما وجب بالذات وبالقصد الأوّل فلاشكّ أنّه المعرفة بالله؛ لأنّها المقصودة بالذات وما سواها من النظر والقصد إليه إنّما قصد بالعرض. وإن أريد ما وجب ـ كيف كان ـ فلاشكّ أنّه القصد إلى النظر؛ لأنّه سابق على الكلّ، فيكون النزاع لفظيّاً.[2]

❊

١. قس: المحصّل: ٤٣؛ تلخيص المحصّل: ٥٩

٢. المحصّل: ٤٣

[الوجود والعدم لايحدّان]

قوله: والوجود والعدم لايحدّان؛ لأنّهما من المعلومات البديهيّة، فهما بسيطان، فلاجنس لهما ولافصل. وللحكم بتناقضهما بداهة، فهو موقوف على /٦ ب/ معرفة ماهيّتهما؛ إذ التصديق مسبوق بالتصوّر[1].

قال: شرع في مباحث الوجود والعدم وبدأ ببيان أنّهما من الأمور الضروريّة المستغنية عن الكسب. وقد وقع في ذلك النزاع.

فقال قدماء الحكماء والمتكلّمين: إنّهما معلومان بالكسب، وقالوا: إنّهما يحدّان ويرسمان كسائر الماهيّات. وأوردوا لهما تعريفات كلّها ضعيفة[2]، سيأتي الإشارة إلى بعض منها.

وقال المحقّقون: إنّهما غنيّان عن التعريف[3]؛ لأنّهما من المعلومات البديهيّة، فلايحتاجان إلى الكسب.

---

١. حج: + بحسب الوجود.

٢. راجع: رسائل الشريف المرتضى: ٢٨٣/٢؛ الرسائل العشر للشيخ الطوسي: ٦٦؛ نهج المسترشدين في أصول الدين: ١٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ١٧؛ رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٦/٣

٣. راجع: قواعد المرام في علم الكلام: ٣٨؛ نهاية المرام في علم الكلام: ١٧/١؛ مناهج اليقين في أصول الدين: ٥٦؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤٣؛ كشف المراد: ٢٢؛ المواقف: ٤٣؛ حكمة العين وشرحه: ٣٠؛ شوارق الإلهام: ٩٧/١؛ شرح المقاصد: ٢٩٥/١

[بداهة الوجود والعدم بديهيّ]

واختلفوا في أنّ بداهتهما هل هي معلومة بالبداهة أو يحتاج فيهما[١] إلى الكسب.

ذهب الرازيّ وأتباعه إلى الثاني وقالوا: إنّهما بديهيّان، والعلم ببداهتهما متوقّف على الكسب. وحاصله أنّ كون تصوّر الوجود والعدم موصوفاً في الخارج بالبداهة لايستلزم العلم بالبداهة، فيستدلّ عليها ليحصل العلم بها.[٢]

والأكثرون على الأوّل. وأشار المصنّف إلى هذا المذهب بقوله: «لأنّهما من المعلومات البديهيّة» (إلى آخره). وذلك لأنّ كلّ عاقل يجد في نفسه العلم بهما؛ فإنّه لاشيء أظهر عنده من أنّه موجود وأنّه ليس بمعدوم، من غير أن يحتاج في ذلك إلى طلب وكسب.[٣]

أقول: **لقائل أن يقول**: لايلزم من معرفة العاقل بوجود نفسه وأنّه ليس بمعدوم، العلمُ بمطلق الوجود والعدم إلّا من حيث إنّهما مبدأ لهذا التصديق؛ لتوقّف الحكم على تصوّر أطرافه. إلّا أنّه لمّا تقرّر أنّه لاتشترط في التصديق معرفة المحكوم عليه والمحكوم به بالحقيقة، لم يلزم من ثبوت هذا الحكم تصوّر الوجود والعدم بالحقيقة. نعم! هما متصوّران بوجه ما وذلك ليس هو المدّعى.

---

١. مر: فيها.

٢. المباحث المشرقيّة: ١١/١

٣. هناك قول رابع لم يذكر، وهو أنّ الوجود لايتصوّر أصلاً، لابداهة ولاكسباً. راجع: شرح المواقف: ٧٤/٢

ويمكن أن يجاب بأنّ هذه المناقشة إنّما ترد على المستدلّ لا على المنبّه، ومسلكه هنا هو الثاني، فلاتصحّ مناقشته[١].

[الوجود لاجنس له ولافصل]

قال: فلمّا كانا من المعلومات البديهيّة المعلوم بداهتهما بالبداهة لم يحتاجا إلى تعريف رسميّ ولاحدّيّ، فيكونا من الماهيّات البسيطة؛ لأنّهما أعمّ المعلومات، فلاشيء أعلى منهما ليدخلا تحته حتّى يكون جنساً لهما، ويتميّز كلّ واحد منهما بفصل ليمكن تحديدهما أو ترسيمهما، بل لاجنس لهما؛ لعدم شمول شيء لهما. وإذا لم يكن لهما جنس فلافصل لهما؛ لأنّ ما لاجنس له لافصل له؛ فيكونان من المعلومات البسيطة الظاهرة عند العقل بأنفسها[٢]، فلايحتاجان إلى مظهر لهما عنده، وإلّا لوجب أن يكون أعرف منهما عنده، هذا خلف.

أقول: هذه مقدّمة مقرّرة عند أهل المنطق واستدلّوا عليها بأنّ الجنس كالمادّة والفصل كالصورة. وقد تقرّر في الطبيعيّ تلازمهما، فما لامادّة له لاصورة له؛ لأنّ الصورة حالّ والمادّة محلّ، ورفع المحلّ يستلزم رفع الحالّ، فيلزم حينئذٍ من رفع الجنس رفع الفصل.

وأيضاً فإنّ الجنس معلول الفصل من حيث احتياجه إليه في تحصيل حصّته من النوع، وانتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلّة، فانتفاء الجنس مستلزم لانتفاء الفصل.

---

١. حج: مناقشة.
٢. تش، حج: بأنفسهما.

قال: وقال بعض العلماء: إنّ الوجود كالماء الصافي في منبعه لاينحجب ولايحجب ما تحته، وإنّما يتكدّر بالبحث كما يتكدّر الماء الصافي /٧ أ/ بالحضحضة. فإذا خلى الإنسان وعقله عرفه.

[بداهة الحكم تستلزم بداهة أطرافه]

وأشار إلى الثاني[١] بقوله: «وللحكم بتناقضهما بداهة» (إلى آخره)؛ فإنّه استدلال على بداهتهما كما هو مذهب الرازيّ. وتقريره أنّ كلّ عاقل يعلم بالضرورة أنّ الوجود والعدم نقيضان لايجتمعان ولايرتفعان، والحكم بذلك الأمر البديهيّ موقوف على تصوّر طرفيه، فيجب أن يكون أطرافه كذلك؛ لأنّ بداهة الحكم تستلزم بداهة أطرافه؛ لأنّها لو توقّفت على الكسب لَتوقّف الحكم عليه؛ لتوقّفه عليها، والموقوف على الكسبيّ كسبيّ، والفرض أنّه بديهيّ، هذا خلف.

ولقائل أن يقول: لانسلّم أنّ بداهة الحكم تستلزم بداهة أطرافه، ولانسلّم أنّ الموقوف على الكسبيّ كسبيّ، فجاز أن يكون الحكم بديهيّاً وأطرافه كسبيّة. ولايلزم منه أن يكون كسبيّاً؛ لأنّ ثبوته بعد ثبوت الأطراف.

أقول: وذلك لأنّ التصديق البديهيّ هو الذي لايحتاج العقل بعد تصوّر طرفيه في ثبوت النسبة إلى شيء. فمتى حصل العلم بالأطراف عنده جزم بالنسبة من غير توقّف على شيء آخر، سواء كان العلم بالأطراف ضروريّاً أو كسبيّاً، ولايضرّه اكتساب الأطراف ولايقدح في ضروريّته. وليس المراد بالتصديق الضروريّ الذي لايتوقّف على شيء أصلاً، وهذا بناء على أنّ التصديق ليس

---

١. هامش تش: وهو مذهب الرازيّ.

مركّباً عن الأطراف كما هو مذهب الأكثر. نعم! على مـذهب الـرازيّ الاسـتدلال قويّ، فتدبّر.

[العلم من المعلومات البديهيّة]

قوله: وكذلك العلم؛ لأنّه من الوجدانيّات. ومن عرّفه أو الأوّلين[1] لزمه الدور.

قال: أي والعلم لايحتاج إلى الحدّ والرسم؛ لأنّه من المعلومات البديهيّة.

[بداهة مفهوم العلم بديهيّ]

وقد اختلف في ذلك:

فأكثر المحقّقين على أنّه بديهيّ وبداهته مستفادة من البداهة، محتجّين بأنّه من الأمور الوجدانيّة، أي يجده الشخص من نفسه؛ لأنّ الجاهل بالمسألة بعد العلم بها يجد من نفسه حالة لم تكن حاصلة له من قبله، وهي العلم بالمسألة وتلك الحالة هي العلم. وإذا كان من الأمور الوجدانيّة كان من المحسوسات وما هو حاصل بالحسّ أظهر عند النفس ممّا هو حاصل بالتعريف.

أقول: في هذا نظر[2]؛ فإنّ الحاصل إنّما هو العلم بالمسألة وهو لايستلزم العلم بحقيقة العلم المطلق الذي هو مناط البحث، إلّا أن يقال: إنّ العلم بالمركّب يستلزم العلم بأجزائه، وفيه ما فيه. نعم! يستلزم تصوّر العلم المطلق بعارض من

---

١. هامش حج: أي الوجود والعدم. «منه ﴿﴾».

٢. هامش حج: ويمكن أن يقال: إنّ العلم بالمسألة يستلزم العلم المطلق؛ لما تقرّر من أنّ العلم بالمقيّد يستلزم العلم بالمطلق؛ لأنّ المطلق عين المقيّد من وجه. «منه ﴿﴾».

عوارضه، وذلك غير كافٍ في تصوّره بحقيقته الذي هو المدّعى. وهذه المناقشة إنّما ترد على المستدلّ لا على المنبّه، وهو هنا كذلك، فلاترد عليه[١] هذه المناقشة.

قال: ولهذا قال بعض الفضلاء[٢]: العلم ضروريّ وجوده وامتيازه، فلايحتاج إلى الحدّ؛ لامتناعه، ولاإلى الرسم؛ لامتيازه.

وقال آخرون: إنّه يحدّ ويرسم كغيره من الماهيّات، فيكون محدوداً ومرسوماً، ولهم في تعريفه اختلاف كثير لابدّ من الإشارة إلى شيء منها.

[مذهب الرازيّ في بداهة مفهوم العلم]

واختار الرازيّ أنّه بديهيّ وبداهته معلومة بالكسب. واحتجّ عليه بأنّ كلّ عاقل يعلم أنّه موجود بالضرورة، وهذا العلم الحاصل بالضرورة مستلزم لمعرفة العلم المطلق بالضرورة؛ لأنّه جزؤه، وضروريّة المركّب تستلزم ضروريّة أجزائه.

وهو ضعيف؛ لعدم تسليم ذلك؛ فإنّ ضروريّة المركّب لاتستلزم ضروريّة الأجزاء، كما تعلم السكنجبين بأنّه قامع للصفراء مع الغفلة /٧ ب/ عن تصوّر أجزائه[٣].

وأيضاً فإنّ تصوّر العلم بأنّه موجود المستلزم لتصوّر العلم المطلق إن أريد

---

١. مر: ـ عليه.

٢. هامش حج: هو السيّد بن شرف شاه. «منه مدّظلّه».

٣. هامش تش: وهذا لايرد على المستدلّ؛ لأنّ العلم بأنّ السكنجبين قامع للصفراء ليس علماً بماهيّة السكنجبين، وإنّما هو علم بفعل من أفعاله، ولايلزم من العلم بآثار الشيء العلم بحقيقة الشيء. والمستدلّ إنّما قال: إنّ العلم بماهيّة المركّب مستلزم للعلم بأجزائه. وذلك صحيح؛ لأنّ الماهيّة المركّبة إنّما تحصل من الأجزاء. فالعلم بها متعذّر، سواء كانت من الماهيّة الذهنيّة أو الخارجيّة.

[به] أنّه متصوّر بذاته فممنوع؛ لأنّه نفس النزاع، وإن أريد به أنّه متصوّر بعـارض من عوارضه، قلنا: لايلزم من تصوّره علمه بأنّـه موجـود بعـارض مـن عوارضـه تصوّرُ المطلق لابذاته ولابعارضه.

[ردّ كون الوجود والعدم والعلم كسبيّاً]

وقول المصنّف: «ومن عرّفه أو الأوّلين» (إلى آخره) إشارة إلى الردّ على مـن ذهب إلى أنّ الوجود والعدم والعلم من الماهيّات المكتسبة. وتقريره أنّ كـلّ مـا عرّف به الوجود أو العلم من التعريفات فإنّه مستلزم للدور.

أمّا الوجود فلأنّ ما يعرّف به الوجود لايجوز أن يكون غيـر وجـود وإلّا لـزم تعريف الشيء بما ينافيه. وإذا كان إنّما يعرّف بما هو وجـود فقـد لـزم تعريـف الشيء بما لايعرف إلّا به أو تعريف الشيء بنفسه.

وأمّا العلم فلأنّ ما عدا العلم إنّما يعرّف بالعلم، فلو عرّف العلم بغيره لكان إمّا علماً فيلزم تعريف الشيء بنفسه، أو ليس بعلم فيلزم تعريف الشيء بما ينافيه.

ولأنّ[1] ما عدا العلم فهو جهل والجهل لايكون محصّلاً للعلم.

أقول: ويمكن أن يعترض بأنّ المطلوب من حدّ العلم هو العلم بـالعلم، ومـا عدا العلم ينكشف بالعلم، لابالعلم بالعلم، وليس من المحال أن يكون هو كاشـفاً من غيره وغيره كاشفاً عن العلم به، فلادور.[2]

أو يقال: جاز تعريفه بما هو أخصّ ولايلزم الدور؛ فإنّ غير العلـم إنّمـا يعلـم بالعلم، بمعنى أنّ العلم آلة له، والعلم يتوقّف على الغير توقّـفَ المكتسـب علـى

---

١. تعليل ثان لبداهة مفهوم العلم.

٢. تلخيص المحصّل: ١٥٥

كاسبه، وحينئذٍ يصير المعرِّف علّة للمعرَّف من حيث إنّه كاسب له، وإن كان معلولاً له من حيث إنّه منكشف به، ولاامتناع في كون الشيء الواحد علّةً ومعلولاً باعتبارين. نعم! يرد أنّ الأخصّ من شيء لايصحّ أن يكون معرِّفا له؛ لوجوب مساواة المعرِّف للمعرَّف في العلم.

ويمكن أن يجاب بأنّه جاز اقتران الخاصّ بلازم عامّ يساوي ذلك العامّ، فيصحّ تعريفه به من حيث مساواته باعتبار ذلك اللازم المساوي.

[التعريفات المعنويّة للوجود والعدم والعلم كلّها دوريّة]

قال: وكذا كلّ ما قيل فيهما من التعريفات المنقولة عمّن عرّفهما، كما قيل في الوجود: إنّه المنقسم إلى الفاعل والمنفعل[١] أو إنّه المنقسم إلى القديم والحادث[٢]، وما قيل في العلم: إنّه معرفة المعلوم على ما هو به[٣] أو إنّه صفة تقتضي سكون النفس[٤]، فإنّها كلّها مستلزمة للدور إن أريد بها التعريفات المعنويّة. نعم! إن أريد بها التعريف اللفظيّ الذي غايته تبديل لفظ بلفظ أجلى منه فلامُشاحّة في ذلك.

---

١. هذا القول منسوب إلى الفارابيّ، كما في شرح المقاصد: ٢٩٦/١

٢. راجع: نهاية المرام في علم الكلام: ١٨/١

٣. وهو منسوب إلى القفّال كما في: التفسير الكبير: ٢٠٢/٢

٤. وهو منسوب إلى المعتزلة، كما في: التفسير الكبير: ٢٠٤/٢

[المعلوم إمّا موجود أو معدوم]

قوله: وقسمة المتصوّر إلى الموجود والمعدوم قسمة حاصرة. والأوّل واجب إن كان الوجود أولى به، وممكن إن لم يكن. والثاني ممتنع إن كان العدم أولى به وإلّا فممكن.

قال: هذا عند أهل التحقيق؛ فإنّهم يقسّمون المعلوم إلى الموجود والمعدوم قسمة حاصرة متردّدة بين النفي والإثبات؛ إذ لاواسطة بين أن يكون الشيء أو لايكون.

[رأي المعتزلة في الواسطة بين الوجود والعدم]

وخالفت في ذلك جماعة المعتزلة وقالوا: إنّ المعلوم إمّا موجود أو معدوم أو ليس واحداً منهما وهو الحالّ، بناءً على إثبات الفرق بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفيّ. فقالوا: إنّ الثابت أعمّ من الموجود والمعدوم أعمّ من المنفيّ.

[ردّ معتقَد المعتزلة]

وأنكره المحقّقون وقالوا: إنّ كلّ موجود ثابت وبالعكس وكلّ معدوم منفيّ وبالعكس. ودلائل الفريقين مذكورة في المطوّلات.

[تحقيق في إثبات الوجود الذهنيّ]

أقول: «تحقيق هذا البحث مبنيّ[1] على شيء هو أنّه لاشبهة في أنّ النار مثلاً

---

١. مر: يبني.

لها وجود به يظهر منها أحكامها وتصدر عنها آثارها /٨ أ/ كالإضاءة والإشراق والإحراق، ويسمّى هذا الوجود عينيّاً وخارجيّاً وأصيلاً، وهذا لاكلام فيه. وإنّما النزاع في أنّ هل للنار وجود سوى هذا الوجود لايترتّب به عليها تلك الآثار ولاتظهر بواسطته تلك الأحكام، سواء كان ذلك الوجود في قوّتنا المدركة أو في غيرها أم لا. وهذا الوجود يسمّى وجوداً ذهنيّاً وظلّيّاً وغير أصيل. فإذا عرفت ذلك، فمن قال بإثبات هذا الوجود في قوّتنا المدركة خاصّةً قال هذا هو الوجود الذهنيّ، ومن قال بأنّه في غيرها قال إنّه الثبوت الخارجيّ الأعمّ من الوجود.

والحكماء وأكثر المحقّقين على الأوّل وقالوا بقسمة الوجود إلى الذهنيّ والخارجيّ وقالوا: لولاه لبطلت القضيّة الحقيقيّة الكلّيّة، أعني التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلّيّ الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محقّقاً أو مقدّراً أو لايكون موجوداً فيه أصلاً[١]. فإنّه لو لم يكن محقّقاً لانحصر الموجود في الخارجيّ، فتكون الأحكام الإيجابيّة في القضايا الحقيقيّة على ما ليس بموجود فيه، فتكون باطلةً ضرورةً؛ لأنّ صدق الإيجاب بثبوت المحمول للموضوع، وإذا لم يكن للموضوع ثبوت لم يتصوّر[٢] ثبوت المحمول له؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء يتوقّف على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فتكون القضايا الحقيقيّة باطلة، لكن ذلك باطل؛ لأنّ القضيّة الحقيقيّة معتبرة عند المحقّقين».[٣]

---

١. حج: ـ فيه أصلاً.

٢. حج: لايمكن.

٣. شرح تجريد العقائد للقوشجيّ: ١١

[قول المعتزليّ بنفي الوجود الذهنيّ وإثبات الحالّ]

وأمّا المعتزلة فخالفوا في ذلك وقالوا بنفي الوجود الذهنيّ. ولأجله حكموا بأنّ المعدوم الممكن شيء ثابت بمعنى أنّ الماهيّة تتقرّر[1] في الخارج منفكّة عن الوجود، مع أنّهم يقولون إنّ الممتنع ليس بشيء وهو المنفيّ عندهم، فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي أعمّ من الوجود، والعدم أعمّ من النفي.

وإنّما وقعوا فيه بما وقع به الحكماء في إثبات الوجود الذهنيّ؛ فإنّهم قالوا: إنّا نحكم على أشياء بأحكام إيجابيّة، والحكم على ما ليس بموجود في الخارج، والإيجاب هو إثبات شيء لشيء، فالشيء المحكوم عليه ثابت بالضرورة مع أنّه معدوم في الخارج. فالمعدوم ثابت. وحينئذٍ يكون ثبوت الماهيّات على وجهين:

أحدهما: ثبوتها في حدّ ذاتها بحيث لاتترتّب عليها الآثار ولاتظهر منها الأحكام، والمعدوم ثابت بهذا النوع من الثبوت.

والآخر: هو ثبوتها بحيث تترتّب عليها الآثار وتظهر منها الأحكام، وذلك هي الموجودة في الخارج.

فهُم يوافقون الحكماء في أنّ ثبوت الماهيّة يقع على هذين الوجهين، لكنّهم ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصّون الوجه الآخر باسم الثبوت، والحكماء يسمّون[2] وجهَي الثبوت وجوداً، ويقولون: إنّ الوجه الأوّل من الثبوت لايتصوّر إلّا في قوّة مدركة ويسمّونه بالوجود الذهنيّ. والمعتزلة ينفون ذلك ويقولون: إنّ

---

١. حج: متقرّرة.

٢. مر، حج: + كِلا.

الثبوت يكون خارجاً لا في قوّة مدركة. فهذا هو حاصل النزاع في هذه المسألة[١]. وعُلم بما حقّقناه أنّ الموقع للمعتزليّ في إثبات الفرق بين الثبوت والوجوب وإثبات الحالَ وإثبات المعدوم إنّما هو من القول بنفي الوجود الذهنيّ.

---

١. هامش تش: هذا بالنسبة إلى تعلّق علم النفس بالمعلومات وما ينقسم بهذه القسمة على المذهبين. وأمّا إذا نظرنا إلى تعلّق علمه تعالى بالمعلومات فلايصحّ أن يقال: إنّ تلك المعلومات التي هي الممكنات قبل لحوق الوجود الخارجيّ لها إنّها ثابتة في الذهن بالنسبة إلى علمه تعالى؛ لامتناع اتّصافه تعالى بذلك عند الكلّ؛ لأنّ الذهن من الصفات النفسانيّة.

وأهل التحقيق من أهل الإشراق يسمّونها الأعيان الثابتة والعالم العقليّ الصرف ويجعلون العالم الحسّيّ ظلاًّ لها. وتلك هي الحقائق الأصليّة؛ لامتناع زوالها وتغيّرها. وهي في الحقيقة نفس ذاته تعالى؛ لأنّ علمه نفس ذاته وإنّما تتمايز باعتبار كونها مظاهر أسمائه عند التنزّل عن مرتبة الأحديّة إلى مرتبة الواحديّة التي تظهر فيها الأسماء والصفات. فهذا باب خارج عن القسمين المذكورين لأهل البحث تعرف به ما وقعوا فيه من الخبط.

[قول الفلاسفة في احتياج الممكن إلى العلّة في وجوده وعدمه]

قوله: فهو الوسط وهما طرفا النقيض، فلاترجيح فيه لأحدهما باعتبار ذاته وإلّا لم يكن وسطاً، هذا خلف. بل بالسبب الخارجيّ وهو العلّة. فمتى حضرت آثرت الوجودَ بوجودها ومتى لم تحضر آثرت العدمَ بعدمها. فعدم العلّة علّة في العدم، فظهر احتياجه إلى السبب في طرفيه.

قال: لمّا كان الممكن من /٨ ب/ حيث هو هو وسطاً بين طرفي النقيض ـ بحيث لم يتصوّر إذا أخذ باعتبار ذاته وما له من ذاته ترجيح في أحدهما على الآخر باعتبار ذاته وإلّا لم يكن وسطاً ـ وجب أن يكون ترجيح أحد الطرفين له باعتبار أمر خارج عن ذاته، فالوجود والعدم يعرضان له خارجاً باعتبار تصوّر علّة خارجة، ويعرضان له عند العقل باعتبار ذاته من غير ترجيح لأحدهما. ومتى حصل الترجيح استند العقل فيه إلى السبب الخارجيّ وهو العلّة المحصّلة لأحدهما.

فعلم بذلك احتياجه إلى العلّة في كلّ واحد من طرفيه. فمتى حضرت علّة الوجود آثرت الوجود فيه بوجودها، فكانت علّة في حصوله خارجاً، ومتى لم تحصل آثرت العدم بعدمها؛ لأنّ علّة العدم عدم العلّة؛ لما بيّنّا من احتياجه إلى السبب، ولاسبب له غير عدمها؛ لما عرفت من أنّ وجودها سبب الوجود، فيكون عدمها سبب العدم.

[قول المتكلّمين في نفي استناد عدم المعلول إلى عدم العلّة]

هذا ما قرّرته الفلاسفة، ومنعه المتكلّمون وقالوا: إنّ العدم لايعلَّل ولايعلّل به،

فلايجوز استناد العدم إلى عدمها.

أمّا أوّلاً: فلأنّ العدم ليس بأثر والعلّة هي المؤثّرة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العدم لايصحّ أن يكون مؤثّراً؛ لأنّ التأثير من الصفات الوجوديّة، فلايصحّ استناده إلى العدم.[١]

[جواب الفلاسفة عن إشكال المتكلّمين]

أجابوا بأنّا لانعني بالعلّيّة والمعلوليّة هنا التأثير الخارجيّ حتّى يلزم ما ذكرتموه، بل نعني به أنّ العدم العقليّ استند عند العقل إلى عدم العلّة عنده، والعلّة كما تكون خارجيّة تكون عقليّة، والمعلول كما يكون خارجيّاً يكون عقليّاً، وجاز استناد المعلول العقليّ إلى العلّة العقليّة. فالعلّيّة والمعلوليّة هنا حاصلتين عند العقل؛ إذ العقل يحكم باستناد عدم الممكن عنده إلى عدم علّته؛ لعدم استناده عنده إلى شيء آخر غيره، كما يحكم باستناده في الوجود الخارجيّ إلى وجودها من غير فرق في ذلك[٢ و٣]. فالحظ ذلك؛ فإنّه بحث دقيق.

---

١. راجع: المحصّل: ١٠٧

٢. راجع: تلخيص المحصّل: ٢٣٥

٣. هامش تش: **ولقائل أن يقول**: الفرق حاصل؛ فإنّ العلّة الخارجيّة شيء متحقّق في الخارج، فصحّ استناد وجود المعلول الثابت في الخارج إليها، فالأثر والمؤثّر معاً متخصّص في الخارج. وليس كذلك في باب العدم؛ لأنّ المعدوم ليس شيئاً في الخارج حتّى يصحّ استناد التأثير إليه، ولاالمعلول شيء كذلك حتّى يصحّ أن يكون أثراً. نعم! هذا إنّما يتمّ على تقدير القول بأنّ المعدوم شيء في الخارج يصحّ استناد التأثير إليه في الخارج؛ لأنّ المعلول حينئذٍ يكون شيئاً يصحّ استناد التأثير إليه، بناءً على أنّ العدم صفة تلحق الشيء خارجاً كما يلحقه الوجود، وذلك هو رأي المعتزليّ. وأمّا على رأي باقي المتكلّمين فلايتمّ ذلك.

وبوجه آخر أدقّ، إنّ عدم المعلول وعدم العلّة ليسا من الأعدام المطلقة، بل هي أعدام ملكات تتمايز[١] بتمايز ملكاتها، فكان لها حظّ من الوجود. والممتنع تعليله وكونه علّة هو العدم المطلق الذي لاتميّز له عند العقل. أمّا أعدام الملكات فلمّا تمايزت صحّ استناد بعضها إلى بعض وصحّ أن يكون بعضها علّة وبعضها معلولاً، وذلك هو معنى العلل العقليّة.

وأقول: في كلامنا هذا تنبيه على أنّ الوجود لابدّ من تحقّقه في العلّة والمعلول معاً في باب العلل الوجوديّة. وهو ما أشار إليه الحكيم من أنّ التأثير في المعلول إنّما هو حال وجوده، لاحال عدمه كما يقوله المتكلّم، وسيأتي الإشارة إلى هذا البحث.

١. حج: متمايزة.

[علّة احتياج الممكن هي الإمكان]

قوله: وإنّ علّة حاجته هي الإمكان، فمتى لحظه العقل ممكناً طلب العلّة.

قال: هذا مذهب الحكماء ومحقّقي المتكلّمين[1]، وهو أنّ علّة حاجة الممكن إلى السبب إنّما هي الإمكان. وقد ظهر لك ممّا سبق أنّ الممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته وما له من ذاته، كان متساوي طرفي الوجود والعدم، وإذا نظر إليه من حيث احتياجه إلى الترجيح طلب علّة لذلك الترجيح، فكان السبب الموجب لطلب العقل للسبب إنّما /٩ أ/ هو ثبوت إمكانه وتساوي طرفيه واحتياجه في الترجيح إلى مباين، وذلك هو معنى إمكانه. فعلّة حاجته هي الإمكان لاغير.

[أقوال أخرى في مناط الاحتياج إلى العلّة]

وقال بعض المتكلّمين: إنّ علّة حاجته هي الحدوث فقط؛ لأنّه إذا نظر إليه من حيث ذاته كان مقتضياً لاستواء طرفيه، فلايحتاج إلى الترجيح إلّا مع اعتبار حدوثه خارجاً، فما[2] لم يلحظه العقل موصوفاً بصفة الحدوث لم يجزم باحتياجه إلى السبب.

---

١. في المسألة أقوال أربعة، ذهب إلى كلّ منها طائفة. قال ابن ميثم البحرانيّ: «علّة حاجة الممكن إلى المؤثّر هي إمكانه، وعند أبي هاشم الحدوث، وعند أبي الحسين البصريّ هي المركّب منهما، وعند الأشعريّ الإمكان بشرط الحدوث» (قواعد المرام: ٤٨؛ ويقرب منه ما في إرشاد الطالبين: ٧٩).

٢. حج: فمتى.

وقال آخرون: إنّ علّة حاجته هي الإمكان بشرط الحدوث؛ لأنّ العقل ما لم يلاحظ الإمكان الذي هو استواء الطرفين لم يحكم بالاحتياج إلى السبب، وما لم يلاحظ معه صفة الحدوث لم يتحقّق حصول الاحتياج، فوجب كونه شرطاً.

وقال آخرون: إنّ علّة الحاجة هي الإمكان والحدوث معاً، فكلّ واحد منهما جزء علّة نظراً إلى أنّ الاحتياج إلى السبب لايتحقّق بدونهما. فلكلّ منهما دخل في التأثير، فيكونا معاً مجموع السبب.

أقول: وذلك لأنّه لو لوحظ الإمكان وحده لصحّ[1] سلب الحدوث حال التعليل بالإمكان، فيقال: إنّه إذا كان ممكناً كان محتاجاً، وإن لم يكن حادثاً. وهذا شيء يمنعه المتكلّم؛ لأنّه يذهب إلى أنّ القديم مستغنٍ عن المؤثّر. ولو لوحظ الحدوث وحده حال التعليل به لصحّ سلب الإمكان، فيقال: الحادث وإن لم يكن ممكناً محتاج إلى المؤثّر، وهذا لايقوله عاقل، فوجب أن يلاحظا معاً.

[مذهب المصنّف في مناط الاحتياج إلى العلّة]

قال: واختار المصنّف المذهب الأوّل واحتجّ عليه بأنّا متى لحظنا الممكن والتفتنا إليه من حيث إنّه ممكن موجود خارجاً طلبنا له علّةً وسبباً، وإن لم نلاحظ معه صفة الحدوث فلم يكن الحدوث شرطاً ولاشطراً. وذلك مستلزم لكون العلّة هي الإمكان.

وأيضاً فإنّ الحدوث صفة للوجود فيكون متأخّراً عنه وهو متأخّر عن الإيجاد وهو متأخّر عن الاحتياج وهو متأخّر عن علّة الاحتياج. فلو كان علّة الاحتياج

---

١. مر: يصحّ.

هي الحدوث لزم الدور بمراتب.

إن قلت: الإمكان أيضاً صفة للوجود فيتأخّر عنه وهو متأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الاحتياج المتأخّر عن علّته، فلو كان هي الإمكان لزم الدور أيضاً؛ **قلت**: لانسلّم أنّ الإمكان صفة للوجود، بل هو صفة لماهيّة الممكن من حيث هي هي، من غير اعتبار الوجود والعدم، فلايكون متأخّراً عن الوجود. ولاكذلك الحدوث؛ فإنّه صفة للوجود الحاصل عن السبب، لالماهيّة الممكن من حيث هي هي.

[الممكن محتاج في بقائه إلى العلّة]

قوله: ومنه يلزم احتياجه حال البقاء؛ لبقاء السبب المحوج.

قال: هذا تفريع على قوله: «إنّ علّة الحاجة هي الإمكان»؛ فإنّه على تقدير ذلك يكون الممكن حال بقائه محتاجاً إلى السبب كاحتياجه في الوجود. ودليله أنّ الإمكان الذي هو السبب لايزول عن الممكن حال بقائه؛ لعدم جواز الانقلاب، ودوام السبب مستلزم لدوام المسبّب، فدوام الإمكان مستلزم لدوام الاحتياج، فيدوم الاحتياج حالتي الوجود والبقاء.

فإن قلت: إنّ الحكم بالاحتياج مستلزم لتأثير السبب، فتأثيره إمّا أن يتعلّق /٩ ب/ بما هو حاصل، وهو غير معقول، أو يتعلّق بما لم يحصل، وهو غير محلّ النزاع، فما هو باقٍ لايحتاج إلى السبب؛ **قلت**: إنّ المؤثّر حال البقاء له أثر ليس هو الوجود الحاصل، بل أثره استمرار بقائه. وليس ذلك الاستمرار أمراً جديداً غير الأوّل، بل هو استمراره، فلايلزم تأثيره في ما هو حاصل ولا في ما ليس بحاصل، بل في استمرار ذلك الحاصل، وحاصله الاحتياج في بقاء أسباب الوجود ورفع أسباب عدمه. وليس ذلك أمراً جديداً ولا ما هو حاصل، فتدبّر[1].

أقول: في هذا إشارة إلى جواب سؤال يرد على الجواب. تقريره أن يقال: ما أجبت به غير مخلّص من الإلزام؛ لأنّ ذلك الاستمرار وإن لم يكن غير الأوّل في

---

١. هامش حج: يجري نظر هذه المناقشة في الوجود أوّلاً، بأن يقال: أثر الموجد يحصل في حال العدم وفي حال الوجود، ولاتأثير للمعدوم، ويلزم تحصيل الحاصل. والجواب وارد.

أنّه متعلّق بالوجود الأوّل، إلّا أنّه ليس هو هو بعينه، وإلّا لكان تحصيلاً للحاصل، فيجب أن يغائره[١]. فإن كان أمراً جديداً فالإلزام بحاله وإلّا فلاتأثير.

وأيضاً فإنّ قوله: «لايلزم تأثيره في ما هو حاصل ولا في ما هو ليس بحاصل» مناقضة صريحة. وقوله: «إنّ التأثير استمرار ذلك الحاصل» لايُجديه نفعاً؛ إذ ذلك الاستمرار إمّا حاصل أو ليس بحاصل، إلى آخر الكلام.

فأجاب بأنّ ملخّص هذا الجواب والحاصل منه أنّ احتياج الباقي إنّما هو في إبقاء الأسباب المحصّلة للوجود الأوّل؛ فإنّ بقاء السبب مستلزم لبقاء المسبّب؛ لارتفاعه بارتفاعه. وإنّما يحصل ذلك برفع الأسباب المؤثّرة في رفع أسباب الوجود، وحينئذٍ يكون التأثير ليس في أمر جديد هو وجود متحقّق تجدّد عند التأثير، ولا في ما هو حاصل قبله، بل إنّما تعلّق برفع الأسباب المستلزمة للعدم وإبقاء الأسباب المستلزمة للوجود، وهو ليس بتأثير خارجيّ، بل هو تأثير عقليّ، خصوصاً على القول بوجوب الأثر عن المؤثّر التامّ؛ فإنّه كما يجب بوجوده الوجود، كذا يجب بعدمه العدم؛ للتلازم بين المعلول والعلّة في جانبي الوجود والعدم. فكيف يتصوّر[٢] استغناء المعلول عن العلّة في حال من الأحوال؟ ودوامه إنّما هو بدوامها. نعم! لو قلنا إنّ المعلول يجوز تخلّفه عن الموجد التامّ، لم يتحقّق التلازم بينهما، فيجوز الانفكاك، كما هو مذهب كثير من المتكلّمين.

[قول المتكلّمين في نفي الاحتياج حال البقاء]

قال: وأمّا القائلون بأنّ علّة الحاجة هي الحدوث لاغير، فلايتمشّى على قولهم

---

١. مر: فتجب مغايرة.

٢. تش: تصوّر.

هذا الاحتياج؛ لزواله بزوال علّته؛ لأنّ العلّة هي الحدوث وقد حصل، فيزول الاحتياج بحصوله، فلايكون الباقي متعلّق السبب عندهم.

أقول: هذا بناء على أنّ الحدوث الذي هو العلّة علّة غائيّة فيه ـ أي في الاحتياج ـ لاعلّة فاعليّة؛ فإنّه حينئذٍ يزول الاحتياج بزوال علّته؛ إذ العلّة الغائيّة توجد في الخارج بوجود المعلول، وإنّما كانت علّةً على تقدير سبقها باعتبار التصوّر العقليّ وحينئذٍ لايتمّ الدور اللازم من القول بتعليل الحدوث للحاجة كما سبق؛ فإنّ العلّة الغائيّة يجوز تقدّمها وتأخّرها باعتبارين، ويتحقّق استغناء الحادث عن المؤثّر بزوال علّته الغائيّة بوجوده، ويكون ذلك موافقاً لمذهب المتكلّمين في زوال الاحتياج.

[تصحيح قول المتكلّمين]

وبعض المتأخّرين لمّا رأى ذلك شنيعاً أراد نفي الشنيع[1] /١٠ أ/ اللازم للمتكلّمين من القول باستغناء الباقي، فقال: إنّ الاحتياج الزائل بزوال علّته هو الاحتياج الذي بالنسبة إلى الوجود الحاصل عن الفاعل، ولايلزم منه زواله بالنسبة إلى البقاء ويثبت للبقاء علّة أخرى ولامحاليّة في تعدّد العلل الغائيّة. وفيه تدقيق.

❊

---

١. حج (خ ل): التشنيع.

[كلّ ممكن حادث]

قوله: وكلّ ممكن محدَث؛ لأنّه لايستحقّ الوجود من ذاته، بل من غيره كما عرفت. فعدم استحقاق الوجود سابق على الوجود؛ لأنّ ما بالذات أسبق ممّا بالغير، فوجوده مسبوق بلااستحقاق وجوده وهو معنى حدوثه؛ لأنّ الحادث هو المسبوق بالغير، ولاريب في مغايرة لااستحقاق الوجود للوجود.

قال: إشارة إلى الاستدلال على حدوث الممكن بطريق السبق بالغير الذي هو الحدوث الذاتيّ الذي معنى الحادث به أنّه المسبوق بالغير سبقاً ذاتيّاً لايجتمع السابق فيه مع المسبوق عقلاً؛ لأنّ السبق قد يكون بالذات وقد يكون بالزمان وقد يكون بالطبع وقد يكون بالشرف وقد يكون بالرتبة. وكلّ واحد من هذه لايتحقّق السبق فيه إلّا بعارضٍ إمّا زمانيّ أو مكانيّ أو غيرهما، فلاسبق حقيقيّ إلّا في السبق الذاتيّ؛ لكونه بأمر ذاتيّ لايزول، فلايكون بعارض قطعاً. فالقديم والمحدث بهذين المعنيين ـ أعني ما يكون مسبوقاً بالغير وما لايكون ـ هما الذاتيّان؛ لأنّ ما سواهما قدمه وحدوثه مجازيّ. فالحدوث الذاتيّ هو الوجود المسبوق بالغير، أعمّ من أن يكون مسبوقاً بالعدم أو لا.

[لااستحقاق الوجود متقدّم على استحقاق الوجود]

إذا عرفت ذلك فنقول: لمّا ثبت أنّ الممكن لايستحقّ الوجود من ذاته ولاالعدم كذلك وأنّه محتاج في تحقّق أحدهما إلى سبب مغاير له، لكان

لاستحقاق الوجود متقدّماً بالضرورة على استحقاق الوجود؛ لأنّ الأوّل له من ذاته والثاني له من غيره، وما هو بالذات بالضرورة أسبق ممّا هو بالغير. فثبت أنّ لاستحقاق الوجود سابق على استحقاق الوجود سبقاً ذاتيّاً لايجتمع السابق فيه مع المسبوق عقلاً. ولاريب أنّ لاستحقاق الوجود مغاير بالذات لاستحقاق الوجود، وقد ثبت سبقه عليه، فيكون استحقاق الوجود مسبوقاً بغيره، وهو معنى حدوثه؛ لأنّ مرادنا بالحدوث هو ذلك المعنى.

إن قلت: إنّ الممكن وإن كان لايستحقّ الوجود من ذاته إلّا أنّه لايلزم منه أن يستحقّ اللاوجود، وإلّا كان ممتنعاً، فيكون وجوده مسبوقاً بلااستحقاق الوجود، لاباللاوجود ولابالعدم، فلايتحقّق معنى الحدوث الذي هو مطلوبكم؛[1]

أقول: الفرق بين هذين السلبين أنّ قولنا: «لايستحقّ الوجود» سالبة بسيطة وقولنا: «يستحقّ اللاوجود» سالبة معدولة. والفرق بينهما ظاهر؛ فإنّ السلب المعدول يقتضي ثبوت شيء لشيء، فيصير قولنا: «يستحقّ اللاوجود» معناه أنّ الممكن يستحقّ العدم ومستحقّ العدم ممتنع الوجود. وأمّا قولنا: «لايستحقّ الوجود» فإنّ مقتضاه سلب الوجود وهو لايقتضي استحقاق العدم؛ لأنّه أعمّ.

قال: قلت: بيّنا أنّ الممكن باعتبار تعقّله لايستحقّ الوجود ولاالعدم من حيث ذاته، ومن حيث هو هو؛ /١٠ ب/ لأنّ وجوده وعدمه باعتبار علّته حال وجودها وعدمها، وهما مغايران له. فباعتبار الخارج إذا لم يكن معه وجود الغير لم يكن أصلاً، وهذا معنى استحقاقه العدم. فوجوده حاصل من الغير وذلك هو معنى الحدوث. وإنّما خصّ المصنّف هذا الطريق بالذكر؛ لعدم الخلاف في حصوله

---

١. جوابه يأتي بعد أسطر: قال: قلت ... .

للممكن. نعم! الخلاف في تحقّق ماهيّته، ومعناه أنّ هذا القدر هل يسمّى حدوثاً أم لا.

[معنى الحدوث عند الرازيّ]

أقول: وذلك لأنّ ظاهر عبارة *ملخّص* فخر الدين الرازيّ تدلّ على إنكاره تسمية هذا القدر حدوثاً، وحكى عن المتكلّمين ذلك. بل إنّما قالوا: إنّ الحدوث الذي يفهمه كلّ عاقل هو كون الموجود مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانيّاً، بحيث يكون عدمه حاصلاً في زمان سابق على زمان حدوثه، وما سوى هذا المعنى لايسمّى حدوثاً.

[الحدوث الذاتيّ عند الحكيم]

والحكيم يوافقهم على أنّ هذا حدوث، إلّا أنّه المسمّى بالحدوث الزمانيّ ويثبت حدوثاً آخر بالمعنى المذكور آنفاً ويسمّيه حدوثاً ذاتيّاً، ويقول: إنّ الحدوث الذي ذكره المتكلّمون لايمكن في جميع أجزاء العالم؛ لأنّ من جملة أجزائه الزمان، ولايتحقّق الحدوث فيه بهذا المعنى، وإلّا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل.

[اعتراف المتكلّم بالحدوث الذاتيّ]

فأجاب المتكلّمون بأنّ ذلك وإن كان كما ذكرتموه إلّا أنّ ما لايمكن تحقّق الزمان فيه تكون المسبوقيّة فيه بتقدير الزمان. أو يقال: السبق لايجب أن يكون في الزمان دائماً، بل جاز في بعض الحوادث أن يكون عدمه سابقاً على وجوده لابزمان وهو الزمان. فإنّا نعلم بالضرورة أنّ أجزاء الزمان يتقدّم بعضها على بعض

لابزمان. ومنعوا حصر التقدّم في الخمسة المذكورة وجعلـوا هـذا التقـدّم قسـماً سادساً. وفي كلامهم هذا اعتراف بإثبات الحدوث الذاتيّ؛ لأنّ ما لايكون مسبوقاً بالزمان يكون السبق فيه بالذات.

[أقسام الجوهر]

قوله: والممكن إمّا مفتقر إلى الموضوع المقوّم لـه أو لا. والأوّل العـرض والثاني الجوهر. فإمّا أن يكون حالّاً في غيره أو محـلّاً لغيره أو مركّباً منهمـا أو ليس واحداً منها. والأوّل الصورة والثاني المادّة والثالـث الجسـم والرابـع المجرّد. فإمّا له تعلّق بالأبدان تعلّـق التـدبير أو لا. والأوّل الـنفس والثـاني العقل.

[النسبة بين المحلّ والموضوع]

قال: اعلم أنّ المحلّ والموضوع بينهمـا عمـوم وخصـوص مطلـق وتعـاكس فيهما. فالمحلّ أعمّ من الموضوع، وذلك لأنّ الحلول اختصاص الشـيء بالشـيء، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر. والمختصّ بـه يسـمّى محـلّاً والمختصّ حالّاً.

فكلّ ماهيّتين حلّت إحداهما في الأخرى فلابدّ أن يكون بينهما احتياج. فـإن كان المحلّ مستغنياً عن الحالّ متقوّماً بنفسه فهو الموضوع، والحـالّ فيـه يسـمّى العرض، وإن كان محتاجاً فهو المحلّ وهو المسـمّى بالمـادّة، والحـالّ فيـه هـو المسمّى بالصورة.

فظهر أنّ العرض والصـورة ينـدرجان تحـت مطلـق الحـالّ، وأنّ الموضـوع والمادّة يندرجان تحت مطلق المحل. فلهذا عرّف الجوهر بأنّـه الموجـود لا فـي موضوع، والعرض هو الموجود القائم بالموضوع.

[الجواهر والأعراض مظاهر ذات الواجب تعالى وصفاته وأسمائه]

أقول: /١١ أ/ اعلم[١] أنّ من أمعن النظر في حقائق الأشياء وجد بعضها متبوعاً مكتنفاً بعوارض، وبعضها تابعاً لاحقاً بها. فالمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الأعراض والوجود المتجلّي بصورة كلّ منهما هو الجامع لهما. والجواهر متّحدة في عين الجوهر، فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات الإلهيّة من حيث قيّوميّتها وحقيقتها، كما أنّ العرض مظهر الصفات التابعة لها.

فكما أنّ الذات الإلهيّة لاتزال محتجبة بالصفات، كذلك الجوهر لايزال مكتنفاً بالأعراض. وكما أنّ الذات بانضمام صفة من الصفات تصير اسماً من الأسماء الكلّيّة والجزئيّة، كذلك الجوهر كلّما انضمّ إليه معنى من المعاني الكلّيّة يصير جوهراً خاصّاً مظهراً لاسمٍ خاصٍّ، وبانضمام معنى من المعاني الجزئيّة يصير جوهراً جزئيّاً. وكما يتولّد من اجتماع الأسماء الكلّيّة اسماً آخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة تتولّد جواهر مركّبة. وكما أنّ بعض الأسماء محيط ببعض، كذلك بعض الجواهر محيط ببعض. وكما أنّ أمّهات الأسماء محصورة، كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة. وكما أنّ الفروع من الأسماء غير متناهية، كذلك الأشخاص الجوهريّة غير متناهية.

[تسمية الحقيقة الجوهريّة بالنفس الرحمانيّ]

وتسمّى هذه الحقيقة ـ أعني الجوهريّة ـ بالنفس الرحمانيّ وبالهيولى الكلّيّة، وما تعيّن منها وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهيّة. فإذا اعتبرت تلك

---

١. حج: ـ اعلم.

الحقيقة من حيث صدقها على الأنواع التي تحتها فهي طبيعة جنسيّة، وإن اعتبرتها من حيث ما تصير به الأنواع أنواعاً فهي طبيعة فصليّة، وإذا اعتبرت الحصّة فيها مع صفة معيّنة هي المحمولة على نوع من أنواعها فهي طبيعة نوعيّة. فالجنسيّة والنوعيّة والفصليّة من المعقولات الثانية اللاحقة لها. فهو بحسب ذاته عين الحقائق البسيطة والمركّبة.

فهو حقيقة الحقائق كلّها، تنزّل من عالم الغيب الذاتيّ إلى عالم الشهادة الحسّيّة، وظهر في كلّ من العوالم بحسب ما يليق به. وانضمامه إلى المعاني الكلّيّة والجزئيّة ليس إلّا ظهوره فيها وتجلّيه بها، تارةً في مراتبه الكلّيّة وأخرى في مراتبه الجزئيّة. فهو ذات واحدة بحسب نفسه، متكثّر من حيث ظهوراته في صفاته، وهي بحسب حقائقها لازمة لتلك الذات والصفات. فهو فيها غيب، ثمّ يظهر؛ لأنّه كان فيها بالقوّة، فهو لاجنس له ولافصل له، فلاحدّ له، وما ذكر في تعريفه فهو رسم لاحدّ.

والتجلّيات الإلهيّة المظهرة للصفات المتكثّرة بحكم ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[1] هي الموجبة لتكثّرها، بل هي غير متناهية من حيث الأشخاص، وإن كانت الأمّهات[2] متناهية. وهذا دليل على أنّ الصفات من حيث التعيّنات بالأسماء حقائق متميّزة[3] مع أنّها راجعة إلى حقيقة واحدة مشتركة بينها؛ لأنّ مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها مشتركة في الحقيقة العرضيّة؛ لأنّ كلّ

---

١. الرحمن/٢٩

٢. هامش حج: أي الكلّيّات.

٣. حج: متمايزة.

ما في الوجود الخارجيّ /١١ ب/ مظهر عمّا في الغيب، فتفطّن ترشد.

[عدم الانفكاك بين الجوهر والعرض]

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ العرض كما أنّه بذاته طالب لمحلّ يقوم به، كذلك الجوهر طالب بذاته العرض ليظهر به، بل هو وجود العرض وطلبه، فبينهما ارتباط لاينفكّ أحدهما عن الآخر.

[الجوهر والعرض عقليّ وخارجيّ]

وينقسم كلّ منهما إلى ما هو جوهر وعرض في العقل، وإلى ما هو جوهر وعرض في الخارج. فالأوّل كالأعيان الجوهريّة والعرضيّة الثابتة في الحضرة العلميّة والأجناس والفصول المحمولة على الأنواع الخارجيّة، والثاني كالجواهر والأعراض الموجودة في الخارج، واللّه أعلم.

[التعاكس بين المحلّ والموضوع]

قال: وأمّا التعاكس فيهما ففي العموم وجوداً وعدماً، بمعنى أنّ المحلّ في جانب الوجود أعمّ من الموضوع مطلقاً، والموضوع أعمّ من المحلّ في جانب العدم مطلقاً. وكذلك الحالّ والعرض؛ لأنّ عدم الأخصّ أعمّ من عدم الأعمّ[1]، بمعنى أنّ الحالّ في جانب الوجود أعمّ مطلقاً من العرض، وبالعكس في جانب العدم.

[المباينة بين المحلّ والموضوع عند الحكيم]

فظهر بما قلناه أنّ بين الموضوع والعرض مباينة؛ لأنّ الموضوع محلّ متقوّم

---

١. تش، مر: ـ لأنّ عدم الأخصّ ... الأعمّ.

بنفسه، والعرض حالّ متقوّم بغيره. والمحلّ قد يكون جوهراً كالجسم الذي هو محلّ العرض، وقد يكون عرضاً كالحركة التي هي محلّ السرعة، والحالّ قد يكون عرضاً كما قلناه، وقد يكون جوهراً كالصورة الحالّة في المادّة المقوّمة لها. هذا على مصطلح الفلاسفة؛ لأنّ التقسيم المذكور على رأيهم. وأمّا على رأي المتكلّمين فالمحلّ والموضوع متلازمان وكذا الحالّ والعرض.

[التلازم بين المحلّ والموضوع عند المتكلّم]

أقول: وذلك لأنّهم يقسّمون الموجود الممكن إلى ما هو محتاج في تشخّصه إلى غيره وإلى ما لايكون. والأوّل هو العرض، والثاني هو الجوهر. ويقولون: الممكن إمّا متحيّز أو حالّ في المتحيّز. والمتحيّز هو الجوهر، والحالّ فيه هو العرض ويسمّى محلّاً وموضوعاً، والحالّ يسمّى عرضاً وحالّاً. والحاصل أنّهم يقولون: كلّ موضوع متحيّز وكلّ متحيّز موضوع وهو جوهر ومحلّ، وكلّ حالّ عرض ولايصحّ أن يكون محلّاً، والجوهر لايصحّ أن يكون حالّاً. فيصير المحلّ والموضوع متلازمين، والعرض والحالّ متلازمين، فلايمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

[أقسام العرض]

قوله: والعرض إمّا أن يقتضي لمحلّه قسمة أو نسبة، أو لايقتضي أحدهما. والأوّل الكمّ وهو إمّا متّصل قارّ كالأبعاد، أو غير قارّ كالزمان، أو منفصل وهو العدد.

[الكمّ إمّا متّصل أو منفصل]

قال: الكمّ هو العرض القابل للقسمة والتجزئة لذاته. وينقسم أوّلاً إلى متّصل ومنفصل؛ لأنّه إن كان بحيث يمكن فرضُ أجزاء فيه يجمع بينها حدّ مشترك هو نهاية لجزئين منها ـ ونعني بالحدّ المشترك ما وضع بين مقدارين يكون منتهى لأحدهما ومبدأ للآخر ـ أو لايمكن ذلك فيه. فالأوّل المتّصل والثاني المنفصل.

[أقسام الكمّ المتّصل]

ثمّ قسّموا المتّصل إلى قارّ وغير قارّ، ونعني بالقارّ ما هو ثابت الأجزاء المفروضة، وغير القارّ ما لايكون كذلك. والقارّ هو المقدار، وهو جسم وسطح وخطّ باعتبار قبول القسمة في الجهات الثلاثة في الأوّل، وقبول القسمة في الجهتين في الثاني، وقبولها[1] في جهة واحدة في الثالث. وهذا الجسم الذي هو

---

١. حج: قبول القسمة.

المنقسم في الطول /١٢ أ/ والعرض والعمق هو الجسم التعليميّ ومحلّه القابل له هو الجسم الطبيعيّ. فالجسم الطبيعيّ هو الجوهر القابل لهذه الأبعاد، فالأبعاد أعراض قائمة به.

[الفرق بين الجسم الطبيعيّ والجسم التعليميّ]

أقول: إنّما سمّي الجسم التعليميّ بذلك؛ لأنّ الباحث عنه والمسمّى له جسماً هم أهل التعاليم ـ أعني أهل العلوم الرياضيّة، وهي الهندسة والحساب والهيئة ـ؛ لأنّ عندهم هذا الجسم المجرّد عن المادّة إنّما يحتاج إليها في وجوده لا في حدّه[١]، ويبحثون عنه من حيث تجرّده عن محلّه من غير اعتبار مادّة معيّنة، ولهذا سمّي بحثهم بالتعليم الأوسط والحكمة الوُسطى. وأمّا الجسم الطبيعيّ فهو محلّ هذه المقادير، وسمّي[٢] طبيعيّاً؛ لانتسابه إلى أهل علم الطبيعة، وهم الباحثون عن الجسم الموجود في الخارج المحتاج إلى المادّة في وجوده وحدوده، ويبحثون عنه من حيث هو كذلك مقروناً بمادّة معيّنة، ولهذا سمّي بحثهم بالتعليم الأوّل والحكمة الأولى؛ لتعلّقها بالمحسوسات بخلاف الأولى، فإنّها لاتتعلّق بالمحسوسات إلّا من حيث حدودها لا من حيث وجودها[٣].

وأمّا العلم الإلهيّ فهو الحكمة العُليا والمسمّى عندهم بالتعليم الأعلى وهو غير محتاج إلى المادّة لا في وجوده ولا في حدوده، ولهذا كان أصعب العلوم؛

---

١. تش، مر: في حدّه لا في وجوده.

٢. مر، حج: يسمّى.

٣. حج: لا من حيث حدودها، بل من حيث وجودها. هامش حج: الظاهر بالعكس كما هو المشهور.

لبعده عن المحسوسات بالكلّيّة، ولهذا كثر الخبط فيه. فهو وما أشرنا إليه من القسمين الأوّلين أقسام الحكمة النظريّة، فافهم ذلك.

قال: وغير القارّ وهو الزمان. وأمّا المنفصل فهو العدد.

[خواصّ الكمّ]

وإذا عرفت ذلك، فالكمّ له خواصّ ثلاثة:

الأولى: قبوله المساواة واللامساواة. وهذا القبول لهما إنّما هو لأجل الكمّيّة لا لما عرضت له.

والثانية: قبوله[١] القسمة، بمعنى أن يفرض فيه شيء غير شيء، وهو لاحق للكمّ لذاته، لا لمعنى يوجد في ذي الكمّ باعتبار التساوي واللاتساوي.

والثالثة: أنّه يمكن أن يوجد فيه واحد عادّ وغيره، يكون ذلك الكمّ معدوداً به. وثبوت هذا في المنفصل ظاهر، وأمّا ثبوته في المتّصل فلقبول المقدار للتجزئة، فيكون قابلاً للتعدّد. وكلّ عدد فمبدؤه الواحد، فكلّ مقدار يمكن أن يفرض فيه واحد وغيره ويصير معدوداً به.

[أقسام أخر للكمّ]

ثمّ إنّ الكمّ ينقسم إلى ما هو ذاتيّ وهو هذه الأقسام الثلاثة، وإلى عرضيّ وهو الذي يقال إنّه كمّ بسبب مقارنته للكمّ الذاتيّ كالطول والقصر العارضَين للخطّ وكالقلّة والكثرة القائمَين بالعدد، أو يكون محلاً للكمّ كالجسم الطبيعيّ الذي هو محلّ الجسم التعليميّ وكالمعدود الذي هو محلّ العدد، وقد يكون

---

١. مر: قبول.

حالاً في محلَ الكمَ كالبياض الحالَ في الجسم، وقد يكون متعلّقاً بما يعرض لـه الكمَ كالقوّة المتّصفة بالتناهي واللاتناهي.

❊

[مقولة الإضافة]

قوله: والثاني سبعة المضاف كالأبوّة والبنوّة.

قال: المضاف ما لايكون معقولاً إلّا بالقياس إلى غيره. وينقسم إلى ما هو متكرّر، وهو أن /١٢ ب/ يكون ذلك الغير لايعقل أيضاً إلّا بالقياس إلى صاحبه ويسمّى الإضافات المتّفقة والنسب المتكرّرة كالأبوّة والبنوّة، وإلى ما لايكون كذلك وهي مطلق الإضافة، وهو أن يكون المضاف إليه معقولاً بنفسه، لايحتاج في تعقّله إلى إضافته إلى المضاف كالعلم المعقول بالقياس إلى المعلوم وليس المعلوم معقولاً بالقياس إليه.

[مقولة الأين]

قوله: والأين وهو المكان.

قال: الأين هو نسبة المتمكّن إلى المكان ويسمّى عند المتكلّمين كوناً، وهو ينقسم إلى الحركة والسكون باعتبار التغير وحفظ النسب.

[أقسام الحركة والسكون]

فالأوّل إمّا تغيّر[1] في الكمّ ويسمّى الحركة الكمّيّة، وإمّا في الكيف ويسمّى[2] الحركة الكيفيّة، وإمّا في الوضع ويسمّى الحركة الوضعيّة، وإمّا في الأين ويسمّى الحركة الأينيّة.

والسكون حفظ النسب المذكورة. ففي الكمّ بأن يقف فلايزداد ولاينقص، وفي الكيف لايشتدّ ولايضعف، وفي الوضع لاتتغيّر نسبته بالنسبة إلى ما هو خارج عنه، وفي الأين حفظ تلك النسبة[3].

[تعريف الحركة]

أقول: «وقع النزاع في تعريف الحركة، وأحسن ما عرّفت به قولهم: الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة لايتصوّر ثباتها إلّا بالتجدّد.

---

١. حج: فالأوّل تغيير.

٢. حج: فيسمّى.

٣. حج: + بالنسبة إلى المكان.

فبـ «الهيئة» يخرج الجوهر، وبـــ «غيـر القـارّة» يخـرج مـا هـو ثابـت كـالكمّ والكيف، وبـ «الضرورة» يخرج الزمان؛ فإنّ كونه غير قارّ لابالضرورة؛ لأنّ امتناع ثبات أجزائه لالذاته، بل بسبب محلّه الذي هو الحركة. وقوله: «لايتصوّر ثباتها إلّا بالتجدّد» بيان أنّ تلك الهيئة الغير القارّة إنّما تكون ثابتة بالتجدّد وإلّا لوجب انقطاعها.

وقريب منه قولهم: الحركة خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لادفعة؛ لأنّ الأشياء تنقسم إلى ما يكون بالفعل من كلّ الوجوه كالواجب والعقول، وإلى ما هو بالقوّة من وجه وبالفعل من وجه؛ لأنّ ما يكون بالقوّة من كلّ وجه محال ممتنع الوجود. فإمّا أن يكون خروجه إلى الفعل دفعةً أو يسيراً يسيراً. والأوّل هو الكون ويقابله الفساد، والثاني هو الحركة ويقابله السكون».[1]

[تعلّق الحركة بستّة أمور]

«وتتعلّق الحركة بستّة أمور: ما منه وما إليه وما فيه والمحرّك والمتحرّك والزمان. والظاهر أنّه ليس كلّ حركة كذلك؛ فإنّ حركة المحدّد لايكون تعلّقها بالزمان كتعلّق غيرها من الحركات؛ لأنّها لاتقع في زمان؛ لأنّها هي التي يقع بها الزمان وهي علّة في وجوده، فلو وقعت فيه لوجب أن يكون للزمان زمان آخر وتسلسل[2]. بل تعلّقها به من حيث إنّه معلول لها وغيرها يتعلّق به من حيث وقوعها فيه.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٥٧/٢

٢. حج: يتسلسل.

[الحركة قطعيّ وتوسّطيّ]

واعلم أنّ الحركة من المبدأ إلى المنتهى جملة واحدة متّصلة معقولة هي الحركة بمعنى القطع، ولاوجود لها في الأعيان؛ فإنّ المتحرّك ما دام في الوسط لاتكون الحركة بتمامها موجودة، فإذا وصلت المنتهى انقطعت، فوجود تلك الحركة المتّصلة إنّما يكون في الذهن.

وأمّا توسّط المتحرّك /١٣ أ/ بين المبدأ والمنتهى في المسافة فموجود في الأعيان ويسمّى التوسّط بين الأوضاع[١]، فهو حركة واحدة متّصلة، بشرط أن لايكون للمتحرّك استقرار في شيء من حدود المسافة أكثر من زمان واحد؛ إذ لو استقرّ أكثر كان منتهى الحركة، فلايكون في الوسط.

[وحدة الحركة]

ووحدة الحركة بوحدة الموضوع وما فيه الحركة والزمان. فإذا فرضت للمسافة الواقعة بين المبدأ والمنتهى حدود معيّنة وكلّ واحد وصل المتحرّك إليه، عرض له أنّه يكون حصولاً[٢] في الوسط، فإذا خرج الجسم عنه خرج عن كونه حاصلاً في ذلك الوسط المعيّن؛ لأنّه غير حاصل في الوسط الذي بين المبدأ والمنتهى. فنفس الحركة باقية مع زوال عارض عنها، أعني زوال المتحرّك عن وسط وحصوله في وسط آخر. فحصوله في أيّ وسط من حدود المسافة

---

١. هامش حج: والحقّ أنّ التوسّط دهريّ والمتّصلة من الحركة زمانيّة، وكلّ منهما موجود في العين بوجودٍ يناسبه، واستمرار التجدّد بقاؤه، فافهم.
٢. حج (خ ل): حاصلاً.

المفروضة على سبيل البدل أمر زائد على نفس حصول الحركة».[١]

[وقوع الحركة في الكمّ]

«وأمّا وقوعها في المقولات الأربع، فأمّا في الكمّ فيكون إمّا بالتخلخل والتكاثف أو بالنموّ والذبول.

والتخلخل أن يزيد مقدار الجسم من غير انضمام شيء إليه أو حدوث فرج في داخله. والتكاثف أن ينقص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه أو يحدث في باطنه شيء من الاكتناف، وذلك بناءٌ على أنّ المقدار عرض حالّ في محلّ لامقدار له[٢]. ونسبة المحلّ إلى كلّ المقادير نسبة واحدة، فقبوله للكبير كقبوله للصغير[٣]، وفيه ما فيه؛ فإنّ أكثر الإشراقيّين وجميع المتكلّمين ينكرون زيادة المقدار على الجسم ويقولون: إنّ المقدار نفس الجسميّة.

وأمّا النموّ فهو اتّصال أجزاء الغذاء بالمغتذي[٤] حتّى تكون داخلة فيه دافعة أجزاءه إلى جميع الأقطار متشبّهة بطبيعته. وأمّا الذبول فهو انفصال بعض الأجزاء عنه. فالحركة هنا هي الاتّصال والانفصال كما أنّها في الأوّل هي الزيادة والنقصان.

---

١. نفس المصدر: ١٥٩/٢

٢. هامش حج: والحقّ أنّ المقدار التعليميّ المنقسم في الجهات الثلاث زائد. وأمّا الطبيعيّ منه فهو نفس الجسميّة الجوهريّة، وما كان بينهما جهة اشتراك أصلاً، بل الاشتراك بمجرّد اللفظ، فافهم. «نوري قدّس سرّه».

٣. حج (خ ل): فقبوله للكبر كقبوله للصغر.

٤. هامش حج: هذا نظر ظاهريّ؛ إذ التغذّي لايمكن أن يكون بوصل جسم بجسم ليزيد في المقدار، بل النموّ والتغذّي إنّما هو بضرب من الحركة. فوجب استعداد المادّة لفيضان الصورة من المبادئ الإلهيّة واستكمالها بها. «نوري قدّس سرّه».

[وقوع الحركة في الكيف]

وأمّا في الكيف فهو كتسوّد الأبيض وتسخّن الماء وبرده قليلاً قليلاً وكحلاوة الحصرم بالتدريج إلى أن تكمل الحلاوة فيه وكظهور الضوء الضعيف في الصبح وازدياده قليلاً قليلاً إلى أن يكمل الضوء. وتسمّى هذه الحركة بالاستحالة.

[وقوع الحركة في الأين]

وأمّا الحركة في الأين فهي الحركة المكانيّة للجسم من مكان إلى مكان وتسمّى النقلة، وهي بيّنة بذاتها؛ إذ لايجحد انتقال الجسم من أين إلى أين، وهي عبارة عن الانتقال من الحيّز الأوّل إلى الحيّز الثاني، وهي التي ذكرها المتكلّمون واقتصروا على أنّها هي الحركة، لكنّهم يقولون: إنّها الحصول في الحيّز الثاني، لا نفس الانتقال عن الأوّل، بناءً منهم على إثبات الجوهر الفرد في المتحرّك والمسافة والزمان.

[وقوع الحركة في الوضع]

وأمّا الحركة في الوضع، فأوّل من تنبّه لها الشيخ أبو نصر الفارابيّ، فقال: هي تبدّل نسبة أجزاء الجسم الفرضيّة بعضها إلى البعض[1] وإلى الأمور الخارجة عنه، سواء كانت حاويةً أو محويّةً. ومتى تبدّلت النسبة تبدّلت الهيئة الحاصلة بسببها كحركة الكرة على مركز نفسها.

[الاستدلال على وقوع الحركة في المقولات الأربع]

ويدلّ على أنّ الكمّيّة والأينيّة /١٣ ب/ والوضعيّة حركة أنّك عرفت أنّ الحركة

---

١. مر: بعض.

خروج الشيء من القوّة إلى الفعل على التدريج. فالجسم إذا تغيّر في واحد من هذه بأن استبدل مقداراً أكبر بأصغر أو بالعكس أو استبدل وضعاً بآخر أو خرج من أين إلى أين لايمكن أن يكون ذلك دفعةً؛ لأنّ هذه الأمور الثلاثة تتعلّق بالمسافة.

أمّا الكميّة فلأنّ التغيّر بالنموّ إنّما يكون بتفريق جسم الغذاء لأجزاء[١] النامي ودخوله بينها. وكذلك التغيّر بالذبول بانفصال بعض الأجزاء الكائنة في الجسم الذابل، وذلك إنّما يتمّ بحصول الحركة المكانيّة. والتغيّر بالتكاثف والتخلخل إنّما يكون بشغل المتخلخل من المكان أكثر ممّا يشغله المتكاثف، فتعلّقه بالمكان أظهر.

وأمّا تعلّق الوضعيّة والأينيّة بالمكان فظاهر لايحتاج إلى شرح. وكلّ تغيّر يتعلّق بالمسافة، فهو واجب التجدّد، فيصدق عليه تعريف الحركة.

وأمّا التغيّر في الكيف فيمكن أن يقع دفعة واحدة كما يتبدّل علم بعلم وإرادة بإرادة يقعان دفعةً؛ فإنّه لايحتاج إلى مسافة، فليس كلّ تغيّر في الكيف يصدق عليه تعريف الحركة بالمعنى الذي ذكروه ـ كما عرفت ـ فيقع الشكّ في أنّ الحركة تقع في مقولة الكيف دون المقولات الثلاثة المذكورة، فتدبّر».[٢]

---

١. مر: إلى أجزاء.

٢. نفس المصدر: ١٦١/٢

[مقولة المتى]

قوله: والمتى وهو الزمان.

قال: المتى وهي نسبةٌ ما للشيء إلى الزمان الواقع فيه ـ أعني كونه موجوداً فيه ـ إمّا في نفسه أو طرفه؛ فإنّ بعض الأشياء قد يقع في الزمان وقد يقع في طرفه وهو الآن. فإذا نسب الشيء إلى الزمان فإمّا أن يطابقه ولايفضل عنه أو لا. والأوّل هو الحقيقيّ والثاني ليس كذلك. ولمّا كان المتى نسبة الشيء إلى الزمان الواقع فيه لابدّ من معرفة حقيقة الزمان. وقد عرّفوه بأنّه مقدار الحركة من حيث التقدّم والتأخّر العارضَين له.

[النزاع في وجود الزمان]

أقول: «اعلم أنّه قد وقع النزاع في وجود الزمان.

فمنهم من قال بوجوده وإنّه لايحتاج في إثبات وجوده إلى البرهان، بل هو من أوضح الأشياء وأوضح العلوم. فهو وإن خفي فهو من الأشياء التي خفاؤها لشدّة ظهورها وجلائها.

وقال آخرون: إنّه يحتاج في إثباته إلى البرهان، وهو مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه.

وقوم[1] نفوه وقالوا: إنّه من الأمور التي لاتوجد إلّا في الأوهام دون الأعيان.

---

١. هامش حج: أي المتكلّمون.

وذلك لأنّ الجسم إذا قطع مسافة معيّنة فإنّما نجد في الأعيان أنّه في حدّ منها، ثمّ نشاهده في الحدّ الثاني والثالث وهكذا حتّى يقطع المسافة. فهذه الحصولات الحاصلة في هذه الحدود لاتجتمع في الأعيان، لكنّها مجتمعة في الأذهان[١]، فيحصل للعقل شعور بأمرٍ ممتدّ من أوّل المسافة إلى آخرها. فذلك الأمر الممتدّ يكون كالظرف لجميع الحوادث والحركات، وذلك هو الزمان. فلاوجود له في الأعيان، بل في الأذهان.

[استدلال على وجود الزمان]

والذين /١٤أ/ قالوا بوجوده استدلّوا بأنّه قابل للزيادة والنقصان، وكلّ ما كان كذلك فليس بمعدوم.

وبيان الصغرى: أنّا إذا فرضنا وقوع حركة في مسافة على قدر من السرعة، فبين ابتداء تلك الحركة وانتهائها إمكان يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي الحركة الأولى في السرعة.

ويمكن فرض حصول حركة أخرى تساوي الأولى في الأخذ والترك، إلّا أنّها أبطأ منها. فالبطيئة تقطع مسافة أقلّ والسريعة مسافة أكثر.

ويمكن فرض حصول حركة تساوي الأولى في السرعة وفي وقت الترك

---

١. هامش حج: وليت شعري إذا اجتمع الأجزاء في الذهن كيف يصدق عليه حدّ الزمان الذي يقال إنّه مقدار غير قارّ. والحقّ هو وجوده في الخارج بالوجود الذي يناسبه؛ فإنّ كلّ شيء يوجد في العين بموجب ذاته وماهيّته، والزمان يعتبر في ماهيّته عدم القرار، فوجوده يكون على طباق ماهيّته. والسرّ فيه أنّ نشئات الوجود مختلفة: النشأة السرمديّة والنشأة الدهريّة والنشأة الزمانيّة، كلّ يوجد بموجب تلك النشأة.

أيضاً دون وقت الابتداء، بل ابتدأت بعد ابتداء الأولى. فالسريع المتأخّر في ابتداء الحركة يقطع مسافة أقلّ ممّا يقطعه السريع الأوّل. فهذه وجوه ثلاثة من الاعتبارات ثابتة.

وفائدة الفرض الأوّل أنّه لمّا كان بين ابتداء السريع الأوّل وبين انتهائها إمكان يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي حركة السرعة الأولى، فذلك الإمكان الممتدّ لمّا كان له خصوصيّة قبل بعض الحركات دون البعض الآخر، فيكون موجوداً.

وأمّا فائدة الفرض الثاني ـ وهو بيان كون الإمكان الممتدّ يغائر مقدار المسافة ـ فلأنّ اشتراك السريعة والبطيئة في مقدار هذا الإمكان يقتضي بقاءهما في مقدار المسافة، وتشاركهما في مقدار المسافة يقتضي بقاءهما في هذا الإمكان، فدلّ على أنّ هذا الإمكان مقدار مغاير لمقدار المسافة.

وأمّا فائدة الفرض الثالث فهو أنّ السريع الثاني لمّا شارك السريع الأوّل في نفس الحركة والسرعة وخالفه في مقدار الإمكان لزم أن يكون الإمكان مغايراً لنفس الحركة ولسرعتها.

ثمّ لمّا كان الإمكان المتّسع للسريع الأقصر جزءً من الإمكان المتّسع للسريع الأطول فيكون هذا الإمكان قابلاً للمساواة والتفاوت والتطبيق والتجزئة والتقدير. وهذا الإمكان الممتدّ له مقدار؛ لأنّه يقاس وله نصف وثلث وربع، وكلّ ما كان كذلك فهو مقدّر[1]. وهو مقدار غير ثابت؛ لأنّ الحركة الثانية إذا ابتدأت بعد أن قطعت الأولى نصفاً من المسافة ـ فإنّه لايلحقها إذا كانت السرعة فيهما واحدة

---

١. حج: مقدار.

وعليه فوات شيء ـ لايمكن استدراكه من ذلك المقدار. فلايكون المقدار أمراً ثابتاً وإلّا لثبت. ويعرَف[1] منه أنّه لايكون مقدار المسافة والمتحرّك الثابتين ثابتاً هكذا[2]، فهو مقدار لأمر لايثبت وهو الحركة. فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر اللذين لايجتمعان، والحركة مقدار لمطابقتها للمسافة المتقدّرة، وكلّ ما طابق المتقدّر فهو متقدّر، فالحركة متقدّرة.

[المراد من الإمكان الممتدّ]

ولايراد بالإمكان الممتدّ الإمكان العامّ أو الخاصّ؛ فإنّهما لامقدار لهما، بل يراد بالإمكان أمر تقع فيه الحركات[3] غير حركة الفلك الأعلى الذي هذا الإمكان المتقدّر هو مقدارها. فلاتقع تلك الحركة في هذا الإمكان الذي هو مقدارها وذلك الإمكان /١٤ ب/ هو الزمان.

وأيضاً فإنّ الحادث عدمه قبل وجوده قبليّة لاتجامع البعديّة؛ فإنّ حال الكون لايجتمع مع حال اللاكون. ثمّ إذا وجد شيء آخر لم يكن موجوداً في حال وجود الأوّل. ففي حال وجود الأوّل لايوجد الثاني، فهو قبل آخر وهكذا. فهذه قبليّات متجدّدة ليست نفس عدم الحادث ولافاعله ولاإمكانه ولاجوهراً ولاعرضاً ممكن الثبات؛ لأنّ كلّ واحد منها يكون قبل الحادث ومعه وبعده. وأمّا القبليّة فلايمكن أن تكون مع الحادث ولابعده، وهذه القبليّات بعضها أقرب من بعض وبعضها أبعد. فهي مقدار لأمر غير ثابت وإلّا لكان ثابتاً. فهو مقدار لشيء لايكون

---

١. حج: تعرف.

٢. مر: ـ هكذا.

٣. حج: الحركة.

له ثبات وهو الحركة.

[الزمان مقدار لحركة مستديرة]

فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر اللذين لايجتمعان؛ فإنّ المتقدّم من أجزاء المسافة يجتمع مع المتأخّر منها، بخلاف الحركة والزمان لما كان مقدار الحركة. فيجب أن يكون مقداراً لحركة مستديرة؛ إذ لو كان مقداراً لحركة مستقيمة فإن لم تذهب إلى غير النهاية يلزم انقطاع الحركة، فينقطع الزمان لانقطاعها.

فالزمان يجب أن يكون مقدار حركة مستديرة. فهي إمّا الحركة اليوميّة التي هي أظهر الحركات أو غيرها. والثاني محال؛ لأنّ الحركة الحافظة للزمان يجب أن توجد بها الساعة واليوم والليلة والأمس والشهر والسنة، وليس كذلك غير الحركة اليوميّة. فالحركة اليوميّة هي الحافظة للزمان وهي حركة الجرم الأعلى التي من المشرق إلى المغرب، فلايطلق اسم الزمان إلّا على حركته. والعامّة يعرفون هذا ولايتوقّفون[١] فيه ويجمعون من أعدادها شهراً وسنةً.

[الزمان من أظهر الأشياء]

واعلم أنّ الزمان من أظهر الأشياء وأجلاها، وإن خفي على البعض فذلك الخفاء إنّما هو لشدّة ظهوره، وله مقدار غير ثابت هو مقدار حركة الشمس اليوميّة التي هي أوضح الحركات. فاقتصر في مسألة الزمان على هذا الجليّ ولاتطلب ضوء المصباح.

---

١. مر، حج: يتفرّقون.

[الحركة الدوريّة نوع واحد]

والحركة الدوريّة نوع واحد، فهي واحدة لاتعدّد فيها إلّا بحسب الفرض الوهميّ. وقد قسّموا الزمان إلى أجزاء كالأيّام والشهور والسنين، وليس في الخارج يوم ولاشهر ولاسنة؛ لأنّ هذه لها أجزاء من الساعات والدرج والدقائق لاتوجد بدونها، وهذه كلّها أمور ذهنيّة وإن أخذت من أمور عينيّة. وقد يقدّر الذهن الحركات بالزمان كما قدّر الزمان أوّلاً بالحركة الأولى والآن الوقتيّ.

[الزمان والدهر والسرمد]

ونسبة الزمان إلى الحركات كنسبة الذراع إلى المذروعات، ونسبة الأمور المتغيّرة إلى المتغيّرة [هو الزمان][1]، ونسبة الأمور الثابتة إلى المتغيّرات ـ التي هي الزمان ـ هو الدهر، ونسبة الأمور الثابتة إلى الثابتة هو السرمد. والسرمد /١٥ أ/ في أفق الدهر والدهر في أفق الزمان الذي هو كمعلول الدهر الذي هو كمعلول السرمد؛ لأنّه لولا دوام نسبة المجرّدات بعضها إلى البعض وإلى مبدئها ما تصوّر وجود الأجسام ولاحركاتها، وكذلك لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدئه ما أمكن وجود الزمان. فالسرمد علّة للدهر والدهر علّة للزمان.

ودوام الوجود في الماضي يسمّى الأزل وفي المستقبل يسمّى الأبد، والدوام المطلق يعمّ الدهر والسرمد. والزمان لا كلّ له في الأعيان وله كلّ محدود من أجزاء محدودة في الذهن، وما لا كلّ له في الأعيان لاأجزاء له في الأعيان وبالعكس. ولمّا لم تكن للزمان أجزاء عينيّة، بل ذهنيّة، فأجزاء الزمان الدائم هي

---

١. مر، حج: بزمان.

جزئيّات الزمان المطلق».[١]

هذا ما نقل عن بعض محقّقي أهل الحكمة من أحوال الزمان من لفظه بعبارته.

[رأي الرازيّ في الزمان]

وقال فخر الدين الرازيّ:

إنّ الأقرب والحقّ عندي في الزمان ما ذهب إليه أفلاطون [من] أنّ الزمان جوهر قائم بذاته. فإذا اعتبر إلى الأمور الثابتة الغير المتغيّرة فهو السرمد، وإن اعتبر بالنسبة إلى ما قبل التغيّرات من الحركات فهو الدهر، وإن اعتبر بالنسبة إلى مقارنة المتغيّرات معه فهو الزمان.[٢]

[ثمّ] قال:

وهذا المذهب إلى العلوم البرهانيّة أقرب ومن ظلمات الشبهات أبعد.[٣]

قال بعضهم:

إنّ الزمان لمّا كان غير ثابت ولاوجود له في الأعيان، بل وجوده ليس إلّا في الذهن، كيف يصحّ أن يكون جوهراً قائماً بذاته مجرّداً عن المادّة عريّاً عن الأوضاع والمقادير.[٤]

[رأي أبي البركات البغداديّ في الزمان]

وقال أبو البركات:

إنّ الزمان الوجود؛ لقولهم: أطال اللّٰه بقاك أي وجودك وزمانك. والوجود

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٨٤/٢

٢. شرح عيون الحكمة: ١٤٨/٢

٣. نفس المصدر: ١٤٩/٢

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٩٥/٢

وإن كان أمراً ذهنيّاً إلّا أنّ له مقداراً ينطبق على غيره من المقادير.[١]

وهذا ما نقل إلينا من أقوالهم في حقيقة الزمان، واللّه أعلم بالصواب.

❊

---

١. المعتبر: ٤٠/٣

[مقولة الوضع]

قوله: والوضع كالقيام والقعود.

قال: الوضع يقال على نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض، وعلى نسبة الجسم إلى الأمور الخارجة عنه، وتلك الأمور إمّا أمكنة حاوية أو متمكّنات محويّة.

❊

[مقولة المِلك]

قوله: والمِلك كالتقمّص.

قال: الملك هو نسبة التملّك وهو كون الشيء له نسبة إلى الشـيء محيطـاً بـه ملاصقاً له ينتقل بانتقاله.

وقد يكون ذاتيّاً كالهرة مع إهابها، ومنه عرضيّ كالتقمّص للإنسان.

❊

[مقولة أن يفعل]

قوله: والفعل كالقطع.

قال: الفعل هو التأثير للشيء في غيره تأثيراً غير قارّ الذات. فما دام يـؤثِّر هـو «أن يفعل»، مثل التسخين ما دام يسخَن والقطع ما دام يقطَع.

❊

[مقولة أن ينفعل]

قوله: والانفعال كالانقطاع.

قال: والانفعال عبارة عن تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثّر، كالتسخين ما دام يتسخّن والتقطيع ما دام ينقطع.

[مقولة الكيف]

قوله: والثالث الكيف. وهو ما عدا ذلك كالملموسات والمبصرات /١٥ ب/ والمسموعات والمشمومات والمذوقات التسعة، والكيفيّات النفسانيّة كالعلم والإرادة. وهذه هي المقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات ويجمعها قول بعضهم:

قمر غزير[١] الحسن ألطف مصره　　　لو قام يكشف غمّتي لمّا انثنى

[تعريف الكيف]

قال: عرّفوا الكيف بأنّه هيئة لايتوقّف تصوّرها على تصوّر غيرها ولاتقتضي القسمة واللاقسمة في أجزاء حاملها اقتضاء أوّليّاً.

فالهيئة كالجنس، وبالأوّل خرجت الأعراض النسبيّة كلّها، وبقولنا: «لاتقتضي القسمة» خرج الكمّ، وبقولنا: «واللاقسمة» خرجت الوحدة والنقطة، وبقولنا: «اقتضاء أوّليّاً» ليندرج فيه العلم بما لاينقسم؛ لأنّ عدم القسمة فيه ليس لذاته، بل بواسطة المعلوم. وهذه القيود كلّها قيود عدميّة؛ لاجتماعها فيه وكون كلّ واحد منها أعمّ منه تميّزاً عن غيره، فيكون تعريفاً رسميّاً. وإنّما اختاروا الرسم في تعريفه وفي تعريف سائر المقولات؛ لأنّها من الأجناس العالية، فلاأجناس وراءها ليمكن تحديدها.

---

١. مو: عزيز.

[أقسام الكيف]

إذا عرفت ذلك، فالكيف ينقسم إلى أربعة أنواع. ووجه القسمة أنّه إمّا أن يكون مختصاً بالكمّيّات أو لا، والثاني إمّا أن يكون محسوساً أو لا، والثاني إمّا أن يكون استعداداً نحو الكمال أو كمالاً.

[الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات]

والأوّل هو الكيفيّات المختصّة بالكمّيّات وهي تعرض للكمّيّات بالذات، سواء كانت متّصلة أو منفصلة، أو تعرض لذي الكمّ بواسطة الكمّيّات. والأوّل كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة، والثاني كالزوجيّة والفرديّة.

[الكيفيّات المحسوسة]

والمحسوسات الكيفيّات المتوقّفة على الحسّ، وهي إمّا راسخة وتسمّى الانفعاليّات أو غير راسخة وتسمّى الانفعالات. وأمثلة الأوّل ما أشار إليه المصنّف، ومثال الثاني كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

[الكيفيّات الاستعداديّة]

والاستعداديّات نحو الكمال إمّا انفعالاً وهو الاستعداد نحو الانفعال كاللين والممراضيّة وتسمّى لاقوّة وضعفاً، وإمّا استعداداً نحو لاانفعال كالصلابة والمصحاحيّة وتسمّى قوّة.

[الكيفيّات النفسانيّة]

وأمّا الكمال فهو الكيفيّات المختصّة بذوات الأنفس، وهي إمّا راسخة وتسمّى

ملكات كالعلم والظنّ، وإمّا غير راسخة وتسمّى حالات كالغمّ والفرح والسرور.

فظهر أنّ أقسام الكيف تنحصر في أربعة: الكيفيّات المحسوسة وهي المنقسمة بأقسام الحواسّ الخمسة.

[أقسام الكيفيّات المحسوسة]

أقول: وهي الملموسات المدركة بحاسّة اللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشانة[1] والملاسة والصلابة واللين، والمبصرات المدركة بحاسّة البصر وهي الألوان والأضواء والأشكال، والمسموعات المدركة بحاسّة السمع وهي الأصوات والحروف، والمشمومات المدركة بحاسّة الشمّ وهي الروائح، والمذوقات التسعة وهي المدركة بحاسّة الذوق وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والدسومة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة.

قال: والكيفيّات النفسانيّة المنقسمة إلى الحالّ والملكة، /١٦ أ/ والكيفيّات الاستعداديّة المنقسمة إلى القوّة واللاقوّة، والكيفيّات الكمّيّة إمّا المتّصلة أو المنفصلة.

---

١. حج: الخشونة.

[الموجود إمّا حادث أو قديم]

قوله: ثمّ الموجود إمّا أن يكون لوجوده أوّل وهو الحادث، أو لا وهو القديم.

قال: هذه قسمة ثانية للموجود إلى القديم والحادث وهي قسمة حاصرة. وأردنا بما له أوّل أعمّ من أن يكون ذلك الأوّل هو العدم أو غيره؛ ليشمل الحادث الزمانيّ والحادث الذاتيّ على مذهبَي الحكماء والمتكلّمين. وأردنا بما ليس لوجوده أوّل أعمّ من أن يكون نفي أوّليّة الغير أو نفي أوّليّة العدم؛ ليشمل القديم الذاتيّ والقديم الزمانيّ على المذهبين.

[تلازم الغير والعدم على مذهب المتكلّمين]

واعلم أنّ على مذهب المتكلّمين الغير والعدم متلازمان؛ لأنّ كلّ ما له أوّل فهو مسبوق بالعدم وبالعكس عندهم. وأمّا على رأي الحكماء فليس كذلك عندهم، بل كلّ ما له أوّل فهو مسبوق بالغير، فقد يكون مسبوقاً بالعدم وقد لايكون، وكلّ ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير، وهذا هو المحدَث الزمانيّ والأوّل هو المحدَث الذاتيّ.

❊ ❊

[المعقولات الأولى والثانية]

قوله: والقدم والحدوث والوجوب والإمكان والامتناع من الصفات الاعتباريّة.

قال: هذه الأمور الخمسة عند أكثر المحقّقين من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الأولى. ونعني بها أنّها أمور توجد عند العقل وليس في الخارج ما يطابقها، بخلاف المعقولات الأولى؛ فإنّها عبارة عمّا يوجد عند العقل مع أنّ في الخارج ما يطابقها.

[القدم والحدوث عند قدماء المتكلّمين]

فأمّا القدم والحدوث فقد خالف فيهما بعض قدماء المتكلّمين، وقالوا: إنّهما من الصفات الحقيقيّة الثابتة في الأعيان.

[القدم والحدوث عند المصنّف]

وردّه المصنّف وادّعى أنّهما من الصفات الاعتباريّة، وذلك لأنّهما لو كانا من الأمور الموجودة في الخارج لوجب اتّصافهما بالقدم أو الحدوث؛ لوجوب انحصار كلّ موجود في الخارج في أحدهما. فلو كان القدم موجوداً في الخارج لكان إمّا حادثاً فيلزم اتّصاف الشيء بنقيضه، أو قديماً فننقل الكلام ويلزم التسلسل. وكذا الكلام في الحدوث إن كان قديماً اتّصف بنقيضه وإلّا تسلسل.

واعترض عليه بمنع التسلسل؛ لجواز أن يقال: قدم القدم عينه وكذا الحدوث،

فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار[١]، وفرق بين قدم القدم وقدم الماهيّة.

وأجيب بأنّه على تقدير تحقّق ماهيّة القدم في الخارج لم يبق فرق بين القدم نفسه وبين قدمه؛ لتساويهما في الماهيّة، فيشتركان في اللوازم. وكذا الكلام في الحدوث.

[تحقيق الكلام في الفرق بين قدم الماهيّة وقدم القدم]

أقول: الحاصل أنّ المعترض أثبت التغاير بين قدم الماهيّة وبين قدم القدم، وجعلهما متغايرين بالماهيّة؛ من حيث إنّ الأوّل وصف الذات والثاني وصف الوصف وبينهما فرق ظاهر، ومع اختلافهما /١٦ ب/ بالماهيّة لايجب اشتراكهما في اللوازم، فجاز أن يكون أحدهما موجوداً دون الآخر.

والمجيب منع من المغايرة وأثبت تساويهما بالماهيّة؛ لحصول مفهوم القدم في كلّ منهما. واختلافهما بكون أحدهما قدم الماهيّة والآخر قدم القدم اختلاف بأمر عارض لايوجب الاختلاف في الحقيقة، فيتّحدان ذاتاً ومفهوماً، فيجب اشتراكهما في اللوازم، فمتى تحقّق الوجود لأحدهما تحقّق للآخر.

[الوجوب والإمكان والامتناع عند المحقّقين]

قال: وأمّا الوجوب والإمكان والامتناع فقد وقع النزاع فيها، وأكثر المحقّقين على أنّها من الأمور الاعتباريّة.

واستدلّوا على ذلك إجمالاً بأنّها معاً تصدق على المعدوم، بمعنى أنّه يصحّ أن يتّصف بها، وما صحّ أن يكون وصفاً للمعدوم لايكون موجوداً وإلّا لكان

---

١. حج: الاعتبارين.

المعدوم موجوداً؛ لأنّ تحقّق الوصف مسبوق بتحقّق الموصوف. وأمّا الأوّل فلأنّ المعدوم يصدق عليه أنّه ممتنع الوجود وواجب العدم وممكن الوجود، فقد اتّصف المعدوم بها.

وتفصيلاً بأن نقول:

أمّا الوجوب فلأنّه لو كان موجوداً في الأعيان لكان إمّا ممكناً فيكون الواجب المتّصف به ممكناً، هذا خلف، وإمّا واجباً فيكون له وجوب آخر وهلمّ جرّاً.

وأمّا الإمكان فلأنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان إمّا واجباً فيلزم أن يكون الممكن واجباً، هذا خلف، أو ممكناً ويلزم التسلسل.

وأمّا الامتناع فلأنّه لو كان موجوداً لكان[1] الموصوف به وهو الممتنع موجوداً؛ لاستحالة وجود الصفة بدون الموصوف، هذا خلف.

[تحقيق الكلام في كون الجهات الثلاثة من المعقولات الثانية]

أقول: الوجوب والإمكان والامتناع نسب عقليّة صرفة، لاتحقّق لها كتحقّق الأعراض في معروضاتها الخارجيّة، فلاوجود لها إلّا في الأذهان؛ لتبعيّتها للذوات العينيّة الثابتة في الحضرة العلميّة. فالوجوب هو اقتضاء الذات عينها وتحقّقها خارجاً، والامتناع هو اقتضاء الذات عدمها خارجاً، والإمكان عدم اقتضاء الذات وجوداً ولاعدماً، فالإمكان والامتناع صفتان سلبيّتان، والوجوب صفة ثبوتيّة. والوجوب هو المحيط بجميع الموجودات الخارجيّة والعلميّة؛ لأنّها ما لم يجب وجودها لم توجد في الخارج ولا في العقل.

---

١. حج: فيلزم أن يكون.

فانقسم الوجود إلى ما هو بالذات وإلى ما هو بالغير. وهذا الانقسام إنّما هو من حيث الامتياز بالربوبيّة والعبوديّة[1]، وأمّا من حيث الوحدة الصرفة فلاوجوب بالغير، بل كلّه بالذات وكلّ واجب بالغير فهو ممكن بالذات. فالإمكان محيط بها واتّصافها به إنّما هو بسبب الامتياز، ولولاه لكان الوجود على وجوبه الذاتيّ، ومنشأ هذه النسب هي الحضرة العلميّة.

[تحقيق الأمور الذهنيّة والاعتبارات العقليّة]

«واعلم أنّ تحقّق الأمور الذهنيّة /١٧ أ/ والاعتبارات العقليّة وبيان هذه الأمور من المهمّات الحكميّة التي ينحلّ بها أكثر الشكوك والشبهات الموردة على العلوم الحقيقيّة، فيجب على الطالب أن يعتني بتحقيقها وكشف أسرارها ويبادر إلى معرفة تفاصيلها وأحوالها، ولنقدّم لذلك مقدّمة فنقول:

لما كانت الإنسانيّة إنّما تحصل بالعلوم الحقيقيّة التي مبادئها من المحسوسات وكان من دأب الرحمة الإلهيّة والعنايات الربّانيّة أن لايمنع أمراً ضروريّاً تحتاج إليه الأشخاص ولايبخل بشيء ممّا هو داخل في مصالح الأنواع، بل هو ﴿**الّذي أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾[2 و3]. فلاجرم بنى اللّه تعالى من

---

١. هامش حج: يعني أنّ القسمة إنّما هي بحسب ملاحظة البينونة الصفتيّة التي هي أتمّ أنحاء البينونة، كالتباين بالربوبيّة والعبوديّة والقاهريّة والمقهوريّة، بان عن الأشياء وبانت الأشياء عنه بالخضوع له. وأمّا بحسب ملاحظة عدم بينونة العزلة وارتفاعها رأساً فوحدة محضة صرفة ولايبقى لغيره ـ سبحانه ـ بمغايرة العزلة في دار الوجود عين ولاأثر، وهو كذلك، فتبّت فيه.

٢. طه/٥٠

٣. هامش تش، حج: يريد بالخلق هنا الصورة الظاهرة الحاصلة بالفعل دفعة واحدة. والهداية ←

الأركان العنصريّة للنفوس الإنسانيّة هياكل كاملة البنيان شديدة الأركان على أتمّ ما ينبغي وأفضل ما يمكن؛ لتكون مساكن ومنازل للنفوس. وفتح في هذه الهياكل أبواباً شتّى بعضها ينفذ إلى عالم الحسّ كالحواسّ الظاهرة، وبعضها ينفذ إلى عالم المُثُل وهي الحواسّ الباطنة، وللنفس الناطقة في ذاتها باب وعين ينفذ إلى عالم الملكوت. وجعل على كلّ باب من هذه الأبواب قوّة تدرك النفس بها عند استعمالها واستخدامها نوعاً من العجائب الموجودة في ذلك العالم المخصوص.

فإذا حصلت للنفس مبادئ علومها من هذه القوى بانتزاع الكلّيّات من الجزئيّات، فحينئذٍ تعتمد إليها وتركّبها تركيباً حدّيّاً أو رسميّاً أو قياسيّاً، ويتوسّل بهذا الطريق والحيلة إلى إدراك المجهولات التصوّريّة والتصديقيّة. ولايتمّ لها هذا الأمر إلّا باعتبار أمور يعتبرها جوهر النفس لاهويّات لها في الخارج، يحتاج إليها في الوضع والحمل كالوجود المصدريّ والوجوب والإمكان والامتناع والجوهريّة والعرضيّة وغير ذلك من الاعتبارات التي لاحقائق لها خارجاً. فتعرف النفس بسبب اعتبار هذه الأشياء كيفيّة نسبة المحمولات إلى موضوعاتها الحاصلة في إنتاج الأقيسة الصحيحة.

ولولا هذا لتعذّر عليها معرفة أكثر الحقائق. وذلك لأنّا إذا حكمنا بأمر على أمر[1] وكان ذلك الحكم حاصلاً بقياس، فحُكمنا بوجود البارئ تعالى أو وجوبه أو

إعطاء الكمالات المختلفة باعتبار استعداد الصورة الظاهرة لقبولها؛ لأنّها تخرج من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً عند الاستعدادات حتّى تصل إلى كمالها اللائق بها، ولهذا عطفها بـ «ثمّ» التي هي للتراخي، فلايصير الإنسان الصوريّ إنساناً حقيقيّاً بالفعل إلّا بعد مدّة تحصل فيها كمالاتها بواسطة استعداداته التي هو علّة في فيضها من المفارق. «منه مدّظلّه».

١. حج: ـ على أمر.

إمكان العالم أو بامتناع شريك البارئ أو بجوهريّة الأجسام أو بعرضيّة الألوان وغير ذلك من الأحكام ـ ولم نعلم أنّ هذه المحمولات لها حقائق في الخارج أم هي اعتبارات ذهنيّة محضة ـ لايتمّ غرضنا ولايحصل مطلوبنا من تحقيق العلوم وانكشافها، بل يبقى العلوم في نفوسنا ملتبسة مكدّرة مع إيراد الشكوك والشبهات فيها وحكاية ما قيل فيها؛ فإنّ جماعة من الخائضين في العلوم الذين لاقدم راسخ لهم فيها زعموا أنّها كلّها هويّات خارجيّة، ووقع بهذا السبب في العلوم خطأ عظيم وشبه كثيرة تزول الدهور ولاتزول.

وهذه الاعتبارات /١٧ ب/ هي الوجوب والإمكان والامتناع والوحدة والكثرة والعدد والجوهريّة والعرضيّة والكونيّة واللونيّة والكلّيّة والجزئيّة والذاتيّة والماهيّة والشيئيّة والحقيقة وجميع المحمولات الكلّيّة ـ أجناساً كانت أو فصولاً أو خواصّاً أو أنواعاً ـ كلّها اعتباريّات عقليّة. وجميع العدميّات التي يشترط فيها الإمكان كالسكون والعمى والظلمة اعتباريّات ذهنيّة، وكذا النفي والإثبات والعلّيّة والمعلوليّة ـ لا من حيث إنّها نفس أو عقل أو جسم ـ وصف اعتباريّ، وزوال المانع له مفهوم محصّل في الذهن. والصفات العقليّة إذا اشتققنا منها وحملناها صارت أمور عقليّة كقولك: زيد يمكن[١] أن يكون كاتباً أو يمتنع أن يكون حجراً أو يجب أن يكون حيواناً. والإمكان والممكنيّة والامتناع والممتنعيّة والوجوب والواجبيّة اعتبارات ذهنيّة، وكذلك ما يشبهها.

[رأي السهرورديّ في الاعتبارات العقليّة]

وقد ذكر الشيخ الإلهيّ في كتاب *التلويحات*[1] أصلاً وأساساً يعرف منه هذا الباب ولم يكشفه أحد من الحكماء قبله كما كشفه، فقال:

إذا أخذنا في الوجود العينيّ امتدادين معيّنين:

أحدهما: طوله ثلاثة أذرع فسمّيناه وكلّ ما مقداره ثلاثة أذرع «ج»،

والثاني: طوله ذراعان فسمّيناه وكلّ ما مقداره ذراعان «ب»، فالامتداد الأوّل المعيّن الذي طوله ثلاثة أذرع، يكون له في الذهن ثلاثة اعتبارات:

الأوّل: أنّه امتداد.

الثاني: أنّه ثلاثة أذرع.

الثالث: أنّه هذا المعيّن.

وهذه الثلاثة مترتّبة في العموم والخصوص؛ فإنّ الأوّل وهو كونه امتداداً أعمّ من كونه ثلاثة أذرع أو ذراعين، والثاني وهو ثلاثة أذرع أعمّ من هذه الثلاثة أذرع أو تلك الثلاثة، والثالث وهو كونه هذا المعيّن فإنّه أخصّ من الاعتبارين الأوّلين.

فهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة في الذهن، وأمّا في الخارج فهي كلّها شيء واحد بسيط. وكذلك يكون حكم الامتداد الثاني الذي كان طوله ذراعين، له في الذهن اعتبارات ثلاثة وهو في الخارج شيء واحد بسيط. وكذلك يكون الحكم في السواد والبياض والحلاوة وأمثالها من البسائط، فإنّ كلّ واحد منها له في الذهن اعتبارات أربعة:

الأوّل: كونه عرضاً.

الثاني: كونه لوناً أو طعماً.

الثالث: كونه سواداً أو حلاوةً.

الرابع: كونه هذا المعيّن.

فهذه الاعتبارات كلّها متغايرة في الذهن وهي في الخارج شيء واحد

---

١. التلويحات: ٢١

بسيط لاكثرة فيه أصلاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الامتداد المطلق يعمّ جزئيّات «ج» الذي هو ثلاثة أذرع، وجزئيّات «ب» الذي هو ذراعان، كما عمّ «ج» جزئيّاته العينيّة و«ب» جزئيّاته /١٨ أ/ العينيّة. فامتياز البعد الأطول الذي هو ثلاثة أذرع عن البعد الأقصر الذي هو ذراعان بعد اشتراكهما في مطلق البعديّة ليس بأمور وراء البعدية، بل بنفسها، ويسمّى الامتياز بالكمال والنقص والشدّة والضعف.

وإنّا بيّنّا أنّ التكثير إنّما هي اعتبارات الذهن، وأمّا في الخارج فلاكثرة فيها، بل هي بسيطة لايحتاج في بيان بساطة هذه وأمثالها إلى البرهان، وإن كان قد يحتاج إلى تنبيه وإخطار بالبال. ولاأمنع أنّ الامتياز إذا كان بين الأشياء بالكمال والنقص تمايز[1] أحدهما مع ذلك بأمر آخر غير الكمال والنقص، إلّا أنّ الامتياز إذا كان واقعاً بالكمال والنقص فلايكون للامتياز بغيرهما حكم؛ لعدم لزومه عند التفاوت بهما؛ لكونهما من الأمور الممكنة».[2]

[تقسيم النوع إلى البسيط والمركّب]

قاعدة: «النوع قد يكون بسيطاً وقد يكون مركّباً. وطريق معرفة ذلك أنّ النوع لابدّ وأن يكون متحصّل الذات في الذهن من ذاتيّات. فتلك الذاتيّات المتغايرة في الذهن إن كانت متغايرة في الخارج فذلك هو النوع المركّب كالإنسان والفرس، وإن لم يكن متغايرة في الخارج، بل يكون جعل كلّ واحد من تلك الذاتيّات هو جعل الآخر وذلك هو النوع البسيط كالسواد؛ فإنّه نوع متحصّل الذات في الذهن من اللون وهو الجنس ومن قابضيّة البصر وهو الفصل الذي به امتياز[3] السواد عن البياض وغيره من الألوان.

---

١. مر، حج: يمتاز.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢١٠/٣

٣. مر: امتاز.

ولكن هذا الامتياز والتغاير بين الجنس والفصل إنّما هو في الذهن، وأمّا في الخارج فلاتغاير بينهما، بل جعل الجنس بعينه هو جعل الفصل والنوع، فإنّ الذي جعل السواد لوناً هو بعينه الذي جعله سواداً. فلايقال: جعل لوناً فجعل سواداً، كما لايصحّ أن يقال: جعل سواداً فجعل لوناً، بل جعلهما في الأعيان شيئاً واحداً، بحيث إذا وجد هذا اللون فقد وجد السواد، وإذا لم يوجد هذا السواد فلايمكن أن يوجد هذا اللون، بل إن وجد فيكون لوناً آخر غير السواد. فالسواد والبياض وسائر الأنواع البسيطة لايمكن أن تنسلخ عنها فصولها الذهنيّة وتبقى بعد ذلك، سواء اقترنت بها فصول أخرى أو بقيت[1] مجرّدة من غير اقترانِ فصل.

وأمّا الأنواع المركّبة فتخالف ذاتيّاتها ذاتيّات الأنواع البسيطة في تغاير الجعلين؛ فإنّ الحيوان الذي هو من الأنواع المركّبة لمّا شارك النبات في الجسميّة والنموّ وامتاز عنه بالنفس الحيوانيّة فيكون جعله جسماً نامياً في الخارج غير جعله ذا نفس حيوانيّة في الخارج؛ فإنّه على تقدير أن يزول عن الحيوان النفس يبقى بعد زوالها ذلك الجسم بعينه موجوداً؛ فإنّ الإنسان والفرس وسائر الحيوانات تبقى جسميّتها بعد الموت. فلاجرم يصحّ /١٨ ب/ أن يقال: إنّ كلّ واحد جعل جسماً فجعل حيواناً؛ لأنّ الذاتيّ الأعمّ ـ [و] هو الجسم ـ مغاير للذاتيّ الأخصّ ـ أعني النفس الحيوانيّة ـ في الخارج.

وليست الأنواع البسيطة كذلك؛ فإنّ اللونيّة التي للسواد لو كان لها وجود مغاير لخصوص السواد لأمكن أن تزول عنها خصوصيّة السواد وتقترن بها خصوصيّة البياض، وذلك باطل؛ لأنّ اللون بذاته لايقتضي أن يكون سواداً أو بياضاً، وإلّا

---

١. حج: تثبت.

لوجب أن يكون كلّ لون إمّا سواداً أو بياضاً وليس كذا. وإذا لم يقتض اللـون أن يكون سواداً أو بياضاً فلو كان اللون مغايراً لخصوص السواد في الخارج، كان لنا استبقاء اللونيّة مع زوال السواد بخصوصيّته، ثمّ تقترن به خصوصيّة البياض، كما كان لنا أن نستبقي الهيولى ونزيل عنها صورة ونبدّلها بصورة أخرى، كما نزيل صورة الهوائيّة عن هيولاها ونلحق بها صورة المائيّة.

[الجعل في الأنواع البسيطة والمركّبة]

فعلم من هذا التقرير أنّ النوع البسيط شيء واحد فـي الأعيـان، لاتغـاير بـين ذاتيّاته في الخارج، ولا لها جعلان وإن كانت ذاتيّات الأنواع البسيطة متغايرة فـي المفهوم العقليّ، فافهم ذلك.

فالحقّ أنّ السواد والبياض وكلّ واحد مـن سـائر الألـوان بسيط واحـد فـي الأعيان لاتركيب فيه في الخارج، بحيث يكون في ذات كلّ واحـد منهمـا لونيّـة مطابقة للونيّة الآخر في الجنس، وإن كانت لونيّـة أحـدهما مطابقـة للآخـر فـي العقل؛ إذ لولا المطابقة العقليّة لامتنع أن تكون اللونيّة جنساً. وإذا كانت المطابقـة ذهنيّة فلاتكون اللونيّة في الأعيان موجودة مع شـيء آخـر بحيـث يكـون هنـاك جعلان، بل الذي جعل السواد لوناً هو الذي جعل اللون سواداً.

وأمّا الأنواع المركّبة فبخلاف هذا؛ فإنّ جعل كلّ ذاتيّ يخـالف جعـل الـذاتيّ الآخر في الأعيان؛ فإنّ النبات والحيوان لمّا اشتركا في ذاتيّ أعمّ هـو الجسـميّة ـ وهي جنس لهما ـ فامتياز كلّ واحد منهما عن الآخر بالنفس النباتيّـة والحيوانيّـة وهما الفصلان، وجعل كلّ واحد مغاير لجعل الجسم الذي به الاشتراك.

فقد ظهر لك الفرق بين الأنواع البسيطة والمركّبـة وذاتيّـات كـلّ واحـد مـن

النوعين[١]. فالسواد وغيره من الألوان لاجزء له في الخارج، لاجنسيّ ولافصليّ ولامحمول ولاغير محمول، بل السواد شيء واحد معلوم كما هو محسوس. والمحسوسات من حيث هي محسوسة تصوّرها من الأمور الفطريّة التي لاتفتقر إلى تعريف، فجميع الأجناس والفصول والأنواع البسيطة إنّما تؤخذ باعتبار جهة عقليّة اعتباريّة.

[شبهتان في تكثّر ذاتيّات الأنواع البسيطة ووحدة مطابَقها الخارجيّ]

سؤال: ذاتيّات هذه الأنواع متكثّرة متغايرة في الذهن، فكيف طابقها من الموجودات الخارجيّة شيء واحد؟ فإنّ السواد شيء واحد بسيط وله ذاتيّات ذهنيّة كاللونيّة وفصلها، وهما متغايران في الذهن، ومع ذلك يطابقان السواد الخارجيّ الواحد، /١٩ أ/ فكيف الشيء الواحد يكون مطابقاً للأمور الكثيرة؟

ونقول أيضاً: إنّ الحاصل في الذهن إن لم يطابقه ما في الخارج كان جهلاً؛ إذ الجهل هو حصول صورة في الذهن غير مطابقة لشيء، وإذا كان ما في الخارج

---

١. هامش حج: وأمّا قصّة المركّبات كالجسم المطلق وفصله النامي مثلاً فالأمر فيه أيضاً ليس على ما صدّقه المصنّف تبعاً للشيخ الإلهيّ بأنّهما متغايران وجوداً البتّة، بل هاهنا تفصيل فيه تحقيق.

وهو محصّله أنّ الجسم وفصله النامي والحسّاس مثلاً لهما اعتباران: اعتبار كلّ منهما بوجه اللابشرط واعتبار الكلّ بوجه بشرط لا. فهما باعتبار الأوّل جنس وفصل يوجدان في العين بوجود واحد بدليل الحمل؛ إذ مفاده اتّحاد في الوجود. وأمّا بحسب الاعتبار الثاني فالجسم موجود والنامي موجود آخر، بينهما ضرب من الاقتران والمقارنة، يعبّر عنه بالحلول الذهنيّ. فعلى الأوّل يفنى الجسم بفناء النامي وعلى الثاني يبقى الجسم ويفنى النامي، وبدن الميّت الحيوانيّ الذي يبقى بعد الموت إنّما هو باقٍ بحسب الوجه الثاني، لامطلقاً.

واحداً عيناً لاتركيب فيه، لم تطابقه تلك الصورة المتكثّرة، فلابدّ من التركيب الخارجيّ حتّى يطابقه التركيب الذهنيّ، فتكون اللونيّة وفصلها، بل وذاتيّات جميع الأنواع البسيطة، بل والوجود والوجوب والإمكان والوحدة وغير ذلك أموراً زائدةً على الماهيّات المضافة إليها في الأعيان، فهي جميعها موجودة في الخارج.

[جواب عن الشبهتين المذكورتين]

جواب: أمّا عن الأوّل: فيعرف مما قرّره الشيخ الإلهيّ الذي أشرنا إليه من كيفيّة مطابقة الشيء الواحد للأمور المتكثّرة في الذهن المتغايرة [فيه][1]؛ فإنّ المقدار الأطول والأقصر كلّ واحد منهما في الخارج شيء واحد وهو مركّب في الذهن من المقدار المطلق ومن ثلاثة أذرع أو ذراعين اللذين يعمّان كلّ ما هو من نوعهما ومن المقدار المخصوص المعيّن. فإذا قلنا: المقدار الخارجيّ الذي

---

١. هامش حج: والسرّ فيه هو أنّ المعاني الكلّيّة والمفهومات الذهنيّة على ضربين:

ضرب منها لاتعاند ولاتنافي ولاتناقض بينهما، فهذه المطابقة بين المعاني توجد في الخارج واحد، بل قد تكون موجودة بوجود واحد من جهة واحدة، كما في الأسماء الحسنى والصفات العليا.

وضرب آخر منها بخلاف ذلك وتكون متعاندة متناقضة كالأسود والأبيض والكاتب واللاكاتب وهكذا. فهذه لايمكن أن يوجد بوجود واحد، بل طائفة من هذه الطائفة ضرب يمكن أن يوجد بوجود واحد، ولكن لا من جهة واحدة، بل من جهات عديدة كالمقدار ونقصانه.

وأمّا قصّة الأجناس والفصول فالأمر فيها دقيق ليس كما توهّمه الجمهور. محصّله أنّ نسبة الفصل إلى الجنس نسبة التمام في شيئيّة الشيء إلى إبهامه. ونسبة التعيّن في الشيئيّة أيضاً ردّه إلى مبهمه في تلك الشيئيّة، كما هو في مثال المقدار لم تصل بالنسبة إلى كونه قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث مثلاً؛ إذ هما سنخ فارد لاتفاوت بينهما إلّا بالإبهام والتعيّن، فتفطّن.

هو ثلاثة أذرع أو ذراعان مطابق لما في الذهن من الأمور المتكثّرة التي هي ثلاثة اعتبارات، لانعني المطابقة من جميع الوجوه، وإلّا لزم أن يكون البسيط الذي هو مركّب في الذهن فقط مركّباً في الخارج، فلايكون البسيط بسيطاً، هذا خلف[١].

ويلزم أيضاً أن يكون المثال الذي أخذناه من الجوهر القائم بنفسه في الخارج قائماً بنفسه في الذهن، فلايكون المثال ذهنيّاً محضاً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. فالمطابقة الواردة في كلامهم هاهنا المراد بها المطابقة من بعض الوجوه[٢].

وأمّا عن الثاني: فلانسلّم أنّ الحاصل في الذهن إذا كان غير مطابق لما في الخارج يكون جهلاً؛ لأنّ الجهل البسيط الذي هو عدم العلم لاتعلّق له بما نحن فيه، فبقي أن يكون جهلاً مركّباً، وهو الذي أخذ الصورة في الذهن، على أنّها مطابقة لما في الخارج، مع أنّها لاتكون مطابقة لذلك الشيء. ولايلزم أن تكون

---

١. هامش تش: **ولقائل أن يقول**: إنّ ردّ النموّ لإثبات البساطة فيه مصادرة على المطلوب؛ لأنّ السؤال إنّما ورد على ادّعاء البساطة وإلّا لزم على تقديرها أحد الأمرين: إمّا كون البسيط المدّعى بساطته كذلك، فيكون مركّباً حتّى يكون مطابقاً لصورته الذهنيّة المركّبة. وإمّا أن يكون غير مطابق للصورة الذهنيّة، فيكون جهلاً.

فالجواب: بأنّه لو كانت المطابقة واجبة من جميع الوجوه لزم أن يكون البسيط غير بسيط، هو عين السؤال.

نعم! ما ذكره من قوله: «إنّه لو كانت المطابقة من كلّ الوجوه» مراده لوجب أن يكون الجوهر القائم بنفسه في الخارج بعينه في الذهن تحقيقاً لمعنى المطابقة، فيخرج الذهنيّ عن كونه ذهنيّاً؛ لأنّه يصير خارجيّاً بواسطة وجوب تحقّق المطابقة من جميع الوجوه حتّى نخلص من السؤال. وفيه التزام بأنّهم يريدون المطابقة من جميع وجوهها وهو وجه خلاص، وإلّا فالسؤال قويّ والجواب المذكور غير قاطع في ردّه.

٢. هامش حج: شيء من ذلك لايسمن ولايغني من جوع ما لم يرجع الطالب إلى ما حقّقناه وأصّلناه. فالمخلص هو هذا الرجوع. «نوري قدّس سرّه».

الصورة الذهنيّة الغير المطابقة لما في الخارج جهلاً، بل الأشياء التي تحصل في الذهن قد تكون أمثلة لما في الخارج فيجب أن تكون مطابقة له، وقد يكون وجودها الذهنيّ في حكم الوجود الخارجيّ الذي لغيرها، ولاتشترط في هذا القسم المطابقة من جميع الوجوه.

والأبيض والأسود وأمثالهما لمّا كانا عبارة عمّا قام به البياض والسواد وإن لم يدخل في مفهومه الجوهريّة والعرضيّة والجسميّة، لكن يعلم من خارج أنّ الأبيض والأسود لايكونان إلّا جسمين؛ لأنّ مفهوم الأبيض والأسود لو أمكن قيامهما بغير الجسم لقيل على ذلك الشيء أسود وأبيض.

ويجب أن تعلم أنّ الأنواع التي لايمتنع التكثّر فيها كالعدد والأشكال المثلّثة والمربّعة والمخمّسة وأمثالها وكذلك النفوس الناطقة، /١٩ ب/ إذا كان الواقع منها غير متناهٍ يبقى ما عداها شيء لايقع، سواء كان ذلك الشيء بصدد الوقوع في المستقبل أو لم يكن كذلك.

وهذا الفصل كلّه من المباحث المهمّة والأسرار اليقينيّة[1] العقليّة التي يجب على الطالب المحقّق إتقانها وفهم معانيها؛ فإنّ بها تنحلّ الشبهات والشكوك وتتقرّر الحكمة والعلوم في الأذهان والنفوس، واللّه أعلم».[2]

[الإمكان الاستعداديّ عند الفلاسفة والمتكلّمين]

قال: تنبيه: الإمكان المراد هنا هو الإمكان الخاصّ، أعني تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة. أمّا الإمكان الاستعداديّ فأكثر محقّقي

١. مر، حج: النفيسة.
٢. نفس المصدر: ٢٢٦/٣

الفلاسفة على أنّه من الموجودات الخارجيّة وأنّه لابدّ له من محلّ قابل له يوجد بوجوده؛ لوجوب كون الوصف قائماً بموصوف، ومحلّه المادّة، ووجودها مستلزم لوجود الصورة؛ لامتناع تحقّقها بدونها؛ لما عرفت من أنّها محلّ متقوّم بالحالّ فيه، وذلك مستلزم لوجود الجسم. وعلى ذلك مبنيّ قولهم بقدم الأجسام.

وأنكره المتكلّمون وقالوا: إنّه من الصفات الاعتباريّة، فلايحتاج إلى محلّ يقوم به، فلايتحقّق وجود المادّة، فلايستلزم وجود الصورة، فلايلزم وجود للجسم، فلايكون قديماً. وعلى ذلك مبنيّ قولهم بحدوث الأجسام. ودلائل الفريقين مذكورة في المطوّلات.

[تحقيق وجود المادّة والصورة]

أقول: «هذا البحث مبنيّ على تحقيق وجود المادّة والصورة، فنقول: لمّا كان الجسم عند الفلاسفة في نفسه وذاته واحداً متّصلاً كما هو عند الحسّ، وإنّما يتجزّأ إذا جزّأ بالقطع أو الكسر أو الوهم أو الفرض، مع أنّه شيء موجود شاغل للحيّز ممتدّ في الجهات ذو أقطار، فإمّا أن لايحتاج إلى ما يحلّ فيه وهو الجسم المقداريّ وهذا لايتركّب من المادّة والصورة وهو مذهب الأوائل منهم، أو يحتاج إلى محلّ فمحلّه الهيولى، والاتّصال الامتداديّ الذي لايتغيّر وهو الاتّصال الواحد المشاهد عند الحسّ وهو الصورة، ومجموعهما هو الجسم. وهذا هو مذهب المعلّم الأوّل وأتباعه من المشّائيّين.

[النزاع في تعريف الهيولى]

وعرّفوا الهيولى بأنّها الجوهر القابل للصورة. ونقض بالنفس؛ فإنّها كذلك.

وقيل: إنّها الجوهر القابل للصور الذي لامعنى لها غير القابليّة أو قوّة القبول.

ونقض بأنّ القبول عرض محتاج[١] إلى قابل، وكذلك الاستعداد، فحامل الصور الجوهريّة كيف يكون هو الاستعداد أو القبول وهما عرضان؟

وقيل: إنّها الجوهر القابل للصور الحسّيّة. ونقض بالأفلاك؛ فإنّ صورها غير محسوسة.

فالصواب أنّها الجوهر القابل /٢٠ أ/ للصور الجسميّة.

[تحقيق في الهيولى]

وكلّ من له أدنى بصيرة ونظر وتميّز يعترف بوجود أمر متّصل يقبل الأعراض وتختلف عليه الصور هو الهيولى، ولايفتقر في إثباته إلى برهان بعد تصوّر مفهوم لفظه؛ فإنّ كلّ من له طبع سليم وحدس مستقيم يعلم أنّ النطفة تستحيل[٢] إلى بدن إنسان، ثمّ البدن يصير تراباً والتراب يصير حشيشاً وشجراً والشجر يصير رماداً إلى غير ذلك من التغيّرات والاستحالات.

فلايخلو إذا قيل إنّ الإنسان من النطفة والشجر من التراب، إمّا أن يكون النطفة والتراب باقيين وهو إنسان وشجر في تلك الحال التي هو بها نطفة وتراب، فيكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة نطفةً وإنساناً وتراباً وشجراً وهو محال. وإمّا أن يكون النطفة والتراب باطلاً بالكلّيّة، ثمّ حصل إنسان وشجر، فيلزم أن يكون الإنسان والشجر ما صارا وحصلا من النطفة والتراب، بل بطلت النطفة والتراب بالكلّيّة وحصل شيء آخر، وذلك محال أيضاً؛ فإنّ الكافّة متّفقة على كون الزرع من البذر والابن من النطفة والطير من البيضة، والفطرة البشريّة تحكم

---

١. حج: يحتاج.
٢. حج: مستحيلة.

بذلك من غير توقّف وافتقار إلى برهان.

وإمّا أن يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئات التي بها صارت النطفة نطفةً والتراب تراباً بطلت عنه صورة النطفة وهيئتها وكذلك التراب، وحصلت فيه صورة وهيئة إنسانيّة وكذلك في الشجر، وهذا هو الحقّ. فالهيولى بهذا المعنى لم يختلف فيها أحد من الناس، إلّا أنّهم اختلفوا من جهة أخرى وهو أنّ الحامل لهذه الصور والأعراض ما هو.

فذهب جماعة من أوائل الحكماء وأكثر أهل الكلام إلى أنّ الحامل لها هي الجواهر الغير المتجزّئة، فهي الهيولى عندهم.

وقال جماعة الإشراقيّين من الحكماء: إنّ الهيولى الأولى الحاملة لجميع الصور والأعراض هي الجسم، وهو عندهم متّصل في نفسه واحد، وشيء لاتركيب فيه أصلاً، لكنّه إذا جزّأ يتجزّأ وهماً إلى غير النهاية، وهو من حيث جوهريّته الجسميّة يسمّونه جسماً، ومن حيث إنّه يقبل الصور والهيئات يسمّونه هيولى، وهو أمر واحد في حقيقة ذاته.

وذهب جماعة المشّائيّين إلى أنّ الهيولى تكون أبسط من الجسم، والاتّصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة، ومجموعهما هو الجسم وهو مركّب منهما.

فهذه هي مذاهب القوم في معنى الهيولى.

[القول بالجواهر الغير المتجزّئة]

والقائلون بالجواهر الغير المتجزّئة ذكروا لمذهبهم حججاً كثيرةً كلّها إقناعية مذكورة في كتب المتكلّمين. وقد أورد عليها نقوض /٢٠ ب/ وعارضوها بإقناعيّات دالّة على نقيض مدّعاهم. وأقوى حججهم الكرة الحقيقيّة إذا وضعت

على السطح؛ فإنّ موضع الملاقاة لو انقسم لوجب أن يكون مضلّعة، والفرض أنّها حقيقيّة، هذا خلف.

واعترض عليهم بأنّ الملاقاة إنّما هي بنهاية الخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الكرة، وهي نقطة، والنقطة عرض غير منقسم قائم بمحلّ منقسم؛ لأنّها عرض غير سار، فلايلزم من انقسام محلّها انقسامها.

وعورضوا[١] بالجوهر الواقع بين مثليه؛ فإنّه ذو نهايتين لاقا بهما الطرفان، فلايكون غير منقسم وإلّا لزم التداخل، وهي معارضة قويّة.

[مذهب المشّائيّين في الجسم]

وأمّا مذهب المشّائيّين فاستدلّوا على إثباته بأنّ الجسم في حقيقة ذاته شيء واحد متّصل مع كونه قابلاً للانفصال. فالقابل له ليس هو نفس الاتّصال؛ لأنّ الانفصال ليس عين الاتّصال، بل ضدّه، والشيء لايجتمع مع ضدّه ولايكون قابلاً له، فلابدّ له من محلّ يبقى معه. فمحلّ الاتّصال هو القابل للانفصال؛ لأنّ القابل يبقى مع وجود المقبول، والاتّصال لايبقى مع الانفصال. فلابدّ من قابل للاتّصال والانفصال وهو الهيولى، والاتّصال المقبول هو الصورة، فالجسم مركّب من المادّة والصورة.

وهذا الاتّصال الصوريّ الجوهريّ ليس هو المتبدّل على الشمعة الواحدة من الامتدادات المختلفة المتغيّرة؛ فإنّها أعراض لاتتبدّل بها الشمعة عن حقيقتها، وهذا الاتّصال ثابت غير متغيّر أصلاً، فهو الصورة الجسميّة. وصورة القياس

---

١. مر: عورض.

المنتج هكذا: الجسم قابل للانفصال، وليس الاتّصال نفسه بقابل للانفصال، ينتج من الشكل الثاني: ليس الجسم نفس الاتّصال».[1]

[التلازم بين الهيولى والصورة]

«ثمّ قالوا: إنّ كلّ واحد من الهيولى والصورة لاينفكّ عن الأخرى، بل هما متلازمتان. ولهم على هذه الدعوى حجج كثيرة نشير إلى بعض منها.

[الهيولى لاتتجرّد عن الصورة]

فأمّا احتجاجهم على أنّ الهيولى لايجوز تجرّدها عن الصورة فلأنّها لو تجرّدت فإمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا. لاجائز أن تكون مشاراً إليها؛ لأنّ الإشارة إليها إن كانت من جميع الجهات أو لذاتها كانت جسماً، وفرضت مجرّدةً، هذا محال. وإن لم تكن من جميع الجهات فهي عرض، وإن أشير إليها من جهتين فهي سطح، وإن كان من جهة واحدة فهو خطّ، وكلّ ذلك محال؛ لأنّا فرضناها مجرّدة.

وإن لم تكن مشاراً إليها فإذا فرضنا أنّها [لبست][2] الصورة الجرميّة حتّى صارت نوعاً من أنواع الأجسام فيشار إليها حينئذٍ، فلايخلو إمّا أن تبقى بلاوضع وحيّز ومظهر، أو توجد في جميع الأوضاع والمظاهر، أو توجد في حيّز دون حيّز ومظهر دون مظهر.

والقسمان الأوّلان باطلان. وأمّا بيان /٢١ أ/ بطلان القسم الثالث فلعدم وجود

---

١. نفس المصدر: ٥٤/٢

٢. تش، مر، حج: ليست.

المخصّص بحيّز ووضع. أمّا الفاعل الخارج الذي لايتغيّر فإنّه لايؤثّر تأثيراً حادثاً إلّا بحصول استعداد، والهيولى لااستعداد لها لحيّز معين دون غيره؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الأحياز سواء. وأمّا المخصّصات من الحركات السماويّة فإنّ تأثيرها إنّما يكون في ما له جهة ووضع. والحاصل أنّه لو صحّ تخصيص الهيولى بحيّز دون غيره فسببه إمّا ذاته أو غيره، وذلك الغير إمّا أمر من الأمور الدائمة أو الحادثة، والأقسام الثلاثة باطلة لما بيّناه».[1]

[الصورة لاتتجرّد عن الهيولى]

«وأمّا أنّ الصورة لايجوز أن تتجرّد عن الهيولى فلأنّه لو أمكن تجرّدها فإمّا أن يصحّ أن يشار إليها إشارة حسّيّة أو لايصحّ، والتالي بقسميه باطل فكذا المقدّم.

وأمّا أنّه لايجوز أن يشار إليها إشارة حسّيّة فلأنّ الإشارة إليها إن كان من جميع الجهات فإمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً، فإن كانت جوهراً فهو الجسم، وكلّ جسم مركّب من المادّة والصورة، فالهيولى مع الصورة على تقدير تجرّدها عنها، هذا خلف. وإن كانت عرضاً فهو الجسم التعليميّ المفتقر إلى محلّ يقوم فيه، وذلك المحلّ هو الهيولى المفروضة دونها، وهو محال. وإن كانت الإشارة إليها لا من جميع الجهات فيلزم أن تكون سطحاً أو خطّاً أو نقطةً، وكلّها أعراض حالّة في الجسم المفتقر إلى الهيولى، فيلزم وجود ما فرض نفيه وهو محال أيضاً.

وأمّا أنّه لايجوز أن لاتكون مشاراً إليها فلأنّها إذا لم يمكن الإشارة إليها لم تكن امتداداً، والتالي باطل فكذا المقدّم.

---

١. نفس المصدر: ٦٨/٢

أمّا بيان الشرطيّة فلأنّ كلّ امتداد لابدّ أن يكون له طرفان، وكلّ ما لـه طرفـان فإنّه يستدعي جهتين، وكلّ ما يستدعي جهتين فإنّه تصحّ الإشـارة الحسّـيّة إليـه، فثبت أنّ كلّ امتداد تصحّ الإشارة الحسّيّة إليه. وينعكس بعكس النقيض: كـلّ مـا لاتصحّ الإشارة الحسّيّة إليه فليس بامتداد. فقد ثبت صدق الشـرطيّة، وأمّـا بيـان التالي فظاهر».[1]

[سبب العلاقة بين الهيولى والصورة]

«فعلم أنّ كلّ واحد من الهيولى والصورة لاينفكّ عن الآخـر، فبينهمـا علاقـة، فلابدّ لهذه العلاقة من سبب، فنقول: لايجوز أن تكون الصورة علّة للهيـولى وإلّا لأمكن للعقل ملاحظتها قائمة بذاتها من غير أن تكون حاصلة لشـيء، فيلـزم أن يكون الامتداد متصوّراً عند العقل مع قطـع النظـر عـن حاملـه، ثـمّ يصـير ذلـك الامتداد علّة لوجود حامله المنطبع فيه، وذلك باطل؛ لأنّ الامتداد الصوريّ لو كان علّة للهيولى لوجب أن تكون هويّته متعيّنة، ولاتتعـيّن إلّا بتوسّـط الهيـولى. وإذا كانت هويّته متعيّنة بما هو موقوف على حامله، فلايصحّ أن يكون علّـة لحاملـه؛ لأنّ الموقوف /٢١ ب/ على الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فكيف يكون علّة لـه، فالصورة لاتكون علّة للهيولى مطلقاً ولاآلة وواسـطة؛ لأنّهـا لابـدّ أن توجـد أوّلاً متشخّصة، ثمّ تؤثّر فتكون متقدّمة على الهيولى. وقد عرفت امتناع تقـدّم الصـورة على الهيولى.

فلايقال: إنّ الصورة شريكة للعلّة ـ كما قاله الرئيس[2] ـ لمـا عرفـت. و[قـول]

---

١. نفس المصدر: ٧١/٢

٢. راجع: شرح الإشارات للخواجة نصير الدين الطوسيّ: ١١٥/٢

من قال[١]: إنّ الشريك هو الصورة المطلقة، والممتنع أن يكون شريكاً هو الصور الشخصيّة ضعيف؛ لأنّ الصورة المطلقة اعتبار عقليّ لاوجود لها في الخارج[٢]، فلاتكون علّة لما هو في الأعيان. وبهذا البرهان يمتنع أن تكون الهيولى علّة للصورة أو شريكة للعلّة بوجه من الوجوه أو تكون آلة أو واسطة.[٣]

وأيضاً فإنّ الهيولى قابلة فلاتكون فاعلة؛ لاستحالة كون البسيط قابلاً وفاعلاً.

ولايجوز أنْ يكون كلّ واحدة منهما علّة في الأخرى؛ لبطلان الدور. وقد ثبت تلازمهما، فلابدّ له من علّة خارجة عنهما مقتضية للتلازم والمعيّة بينهما تكون علّة وجودهما وتقيم كلّ منهما مع الآخر، وكلّ واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى في صفة. فالصورة تفتقر في تشكّلها إلى الهيولى والهيولى تفتقر في بقائها إلى الصورة وهما معاً توجدان عن علّة واحدة خارجة عنهما؛ فإنّ استغناء كلّ واحدة منهما عن الأخرى بالكلّيّة يوجب امتناع التركيب بينهما.

والعلاقة بينهما ليس بالتضايف؛ لأنّهما ليستا بمتضايفين. فاعتبار ذاتيهما لفهم كلّ واحدة مع قطع النظر عن الأخرى. نعم! يعرض لهما تضايف القابليّة والمقبوليّة وهما معاً في الوجود صَدَرا عن علّة واحدة، والارتباط والمعيّة بينهما يقتضي معيّة التلازم، لامعيّة المصاحبة الاتّفاقيّة فقط، كالفلك والعقل

---

١. مراده الخواجة نصير الدين الطوسيّ في شرحه على الإشارات: ١٣٠/٢

٢. حج (خ ل): في الأعيان.

٣. الفرق بين الآلة والواسطة أنّ الآلة ما يؤثّر الفاعل في منفعله القريب بتوسّطه ولايكون علّة موجدة، لكن الإيجاد يتوقّف على توسّطها. وأمّا الواسطة فقد تكون علّة موجدة بأن تكون معلولة تصير علّة لغيرها، فهي واسطة بين علّتها ومعلولها القريب. (رسائل الشجرة الإلهيّة: ٧٥/٢).

الصادرين عن العقل».[١]

• [تحقيق في الصور النوعيّة]

«واعلم أنّ الجسم المطلق لايتنوّع بل ولايتقوّم في الوجود إلّا بانضمام أمر يقوّمه وينوّعه. وذلك الأمر المنوّع يسمّى صوراً[٢] نوعيّةً. وهي غير الصور الجرميّة التي هي الاتّصال الامتدادي؛ فإنّ الجسم المطلق لو أمكن أن يوجد مجرّداً عن الصور النوعيّة لم يخل من أن يكون حال التجرّد قابلاً للانفصال والتشكّل وتركه بسهولة أو بعسر، أو لايقبلهما أصلاً. والتوالي الثلاثة باطلة، فالمقدّم كذلك. والشرطيّة بيّنة.

وبطلان الأقسام أنّه لو وجد جسم مطلق بلاصورة نوعيّة لم يخل إمّا أن يكون مستعدّاً لقبول الانفصال والتشكّل أو لايكون. فإن كان الأوّل فذلك الاستعداد لهما وتركه إمّا بسهولة كالماء والهواء أو بعسر كالأرض والحجر. وإن كان الثاني فكالسماء والكواكب.

وأمّا أنّ الجسم المطلق يقتضي أحدها لذاته فلأنّه لو لم يقتضه لذاته فإمّا أن لايقتضيه لغيره وهو محال؛ /٢٢ أ/ إذ الممكن لابدّ له من مرجّح، وإن اقتضاه لغيره فذلك المغاير إمّا يكون مقارناً له وذلك هو الصورة النوعيّة، أو غير مقارن فيكون ذلك هو المفيد للجسم نفس الاستعداد أو عدمه من غير أن يفيده أمراً يحصل به ذلك، وهو محال أيضاً. فثبت أنّ الجسم المطلق يقتضي

---

١. نفس المصدر: ٧٣/٢

٢. حج: صورة.

أحد الأقسام الثلاثة.

ثمّ نقول هكذا: لو اقتضى الجسم المطلق أحد هذه الأقسام الثلاثة لذاته لوجب له ذلك، وكلّ ما وجب ذلك امتنع عليه أحد القسمين الباقيين، ينتج من الأوّل أنّه لو اقتضى الجسم أحد الأقسام الثلاثة امتنع عليه أحد القسمين الباقيين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله؛ لأنّ أحد هذه الأقسام لو كان حصوله ممتنعاً لما أمكن أن يحصل لجسم من الأجسام البتّة، لكنّه قد حصل كلّ واحد من هذه الأقسام لبعض الأجسام، فلايكون واحد منها ممتنعاً على الجسم، وإذا كان البعض غير ممتنع على الجسم المطلق فلايجب بعضها عليه بنفس الجسميّة المطلقة، فقد بطل مقدّم النتيجة.

فعلم أنّ الهيولى لاتوجد بمجرّد الصورة الجرميّة إلّا بعد أن تصير متخصّصة متنوّعة بصورة نوعيّة تقتضي الاختصاص بأحد الأقسام الثلاثة. فالمخصّصات الأولى كالصورة الفلكيّة والناريّة والهوائيّة مقوّمات لوجود الهيولى، أي لاتحصل في الوجود إلّا مقارنة لها. وأمّا المخصّصات الثواني كقبول الانقسام والتشكّل وتركه بسهولة أو بعسر أو عدم انقسامه وتشكّله دائماً إنّما تعرض بعد تقوّم الجسم بمخصّصه؛ فإنّها استعدادات محضة. فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد وعدم ذلك، والذي له الاستعداد وعدمه هو الصور النوعيّة الجوهريّة المتقدّمة على الاستعدادات التي هي المخصّصات الثواني. وليس المقتضي لها هو الجسم، بل هو الفاعل الخارجيّ وهو لايفيد هذه الاستعدادات بلاتوسّط أمر محصّل؛ لأنّها ليست طبائع محصّلة قائمة بذاتها تتقوّم بها الأنواع الحاصلة، بل هي أمور عارضة تتبع الأمور المحصّلة التي تتقوّم بها أنواع الأجسام؛ لأنّ الفاعل الخارجيّ لايفيد نفس الاستعداد من غير أن يفيد أمراً

يتبعه. فالذي يفيده الفاعل هي الصور[١] النوعيّة.

ثمّ إنّ موادّ هذه الأنواع المحصّلة يفيدها الفاعل مزاجاً وحالاً تستعدّ تلك الأنواع لقبول صور أخرى، كما يفيد الماء حرارةً شديدةً تستعدّ بها مادّة الماء لقبول الصورة الهوائيّة، وتفيد مادّة البدن مزاجاً يستعدّ به لقبول نفس مجرّدة. فالاستعدادات وإن كان الفاعل الخارجيّ هو المفيد بها، إلّا أنّها لاتفاد إلّا بواسطة أمر محصّل هي صور الأنواع المفادة بسبب وجود الاستعداد التابع لصور الأنواع.

[الفرق بين الصور النوعيّة والجرميّة في تقوّم الجسم والهيولى]

والصور[٢] النوعيّة الطبيعيّة ليست مقوّمة لوجود الهيولى ولوجود الجسم المخصّص[٣] فقط؛ لأنّا نعقل الهيولى والجسم بدون الصور النوعيّة؛ فلاتكون مقوّمة لحقيقتها، لكنّها مقوّمة لحقائق الأنواع. وأمّا الصور الجرميّة ـ أعني الاتّصال القابل للأبعاد ـ /٢٢ ب/ فهي مقوّمة لحقيقة الجسم ومقوّمة لوجود الهيولى.

[الجسم يفتقر في وجوده وتخصّصه إلى الفاعل الخارجيّ]

فالجسم يفتقر في وجوده وتخصّصه إلى الفاعل الخارجيّ؛ لأنّ الصور النوعيّة المختلفة لو اقتضاها نفس الجرميّة الغير المختلفة لزم أن تكون متشابهةً في الكلّ؛ لاستواء نسبة العلّة إلى الكلّ. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. فلابدّ من مخصّص هو الفاعل الخارج وهو المفارق. ولمّا كان الجسم من المفارق، فالحقّ أنّ جميع

---

١. مر: الصورة.

٢. حج: الصورة.

٣. حج (خ ل): المطلق.

أجزائه وأعراضه اللازمة والمفارقة منه أيضاً، وليس للجسم إلّا الاستعداد فقط، والمفارق هو الفاعل لذلك مطلقاً».[١]

[إثبات الإمكان الاستعداديّ بالصور النوعيّة]

فعلم ممّا قرّرناه وجود المادّة والصورة وأنّهما جزءا الجسم وأنّه لابدّ من وجود الصور النوعيّة الزائدة على الصور الجرميّة وأنّ حدوثها من الفاعل المفارق مشروط بالاستعداد. فثبت وجود الإمكان الاستعداديّ؛ لأنّا لانريد به إلّا استعداد القابل لقبول فيض المدبّرات من المفارقات، وذلك هو معنى الإمكان الاستعداديّ المتحقّق كونه وصفاً ثابتاً في نفسه قائماً في محلّ؛ لأنّه عرض موجود خارجاً، فيستدعي بالضرورة محلّاً متّصفاً به.

واستدلّوا على ثبوته بأنّه نقيض لاإمكان وهو عدميّ، ونقيض العدميّ وجوديّ وإلّا لم يبق فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ، فيثبت وجوده ووجود محلّه، فلابدّ من وجود الجسم في الأزل؛ لأنّ هذا الاستعداد لايتوقّف على زمان ولامكان ليتحقّق فيه، بل إنّما يتوقّف على وجود محلّه، ومحلّه المادّة، فيجب وجودها عنده، فيتحقّق وجود الجسم.

[إثبات الإمكان الاستعداديّ عند الإشراقيّين]

ولبعض المتأخّرين من الحكماء الإسلاميّين[٢] هاهنا تحقيق لطيف وهو:

إنّك قد علمت أنّ كلّ حادث قبل حدوثه لايصحّ أن يكون واجباً وإلّا لم

---

١. نفس المصدر: ٧٧/٢

٢. هامش تش، حج: الشيخ السهرورديّ.

يكن معدوماً ولاممتنعاً وإلّا لما أمكن أن يوجد، فهو لامحالة ممكن. فإمكانه ليس هو نفس ذاته؛ لأنّا نعقل الشيء في نفسه، ثمّ نعقل أنّه بعد ذلك[١] ممكن؛ فالإمكان مغاير لماهيّته بالضرورة. ثمّ هذا الإمكان ليس هو نفس عدم الحادث؛ لأنّ عدم الشيء كما يكون مع إمكان وجوده فكذلك يكون مع امتناع وجوده، وإمكانه لايكون مع امتناع وجوده بالضرورة، فإمكان الشيء غير عدمه. وليس هو نفس قدرة القادر عليه؛ لأنّا نعلّل المقدوريّة عليه بإمكانه في نفسه، فيمكن أوّلاً في ذاته، ثمّ يقدر عليه القادر ثانياً؛ لأنّ ما ليس بممكن لايكون مقدوراً عليه.

وإذا ثبت أنّ إمكان الحادث غير ذاته وغير عدمه وغير قدرة القادر عليه، فهو غير قائم بذاته وإلّا لما كان وصفاً لغيره ولم يصحّ أن يضاف إلى غيره، لكنّه بالضرورة وصف لغيره ومضاف إلى غيره، فلايكون قائماً بنفسه، فلابدّ له من محلّ وموضوع يقوم به. وذلك الشيء الذي فيه إمكان الحادث يجب أن يكون أمراً له تعلّق بالحادث؛ إذ لو كان أمراً لاتعلّق له بالحادث لم يكن كون الإمكان إمكاناً للحادث أولى من كونه إمكاناً لأمر آخر. /٢٣ أ/ فكلّ حادث يجب أن يسبقه مادّة وإمكان وتكون له قوّة وجود في الهيولى. فذلك الحادث الذي له هذه القوّة إمّا أن يكون في مادّة كالصور والأعراض، أو عن مادّة كالأجسام النوعيّة المؤلّفة من المادّة والصورة، أو مع مادّة كالنفوس الناطقة.

وهذا الإمكان الذي يجب سبقه على الحادث المحتاج إلى الموضوع لايعنون به الإمكان الخاصّ الحقيقيّ؛ فإنّه أمر اعتباريّ ـ على ما مرّ تقريره ـ فلايحتاج إلى موضوع؛ لأنّ المحتاج إلى الموضوع إنّما هو الأمر الموجود في الأعيان. فهذا الإمكان السابق على الحادث هو الإمكان القريب، أعني الاستعداد التامّ الذي يرجّح جانب وجود الشيء على جانب عدمه؛ فإنّ الفاعل الغير المتغيّر إنّما يكون صدور بعض الحوادث عنه في وقت دون ما عداه من الأوقات لاستعداد حاصل للمادّة القابلة لذلك الشيء، وذلك الاستعداد الإمكانيّ يترتّب إلى غير النهاية. والاستعداد القريب لايجتمع مع البعيد، بخلاف الإمكان

---

١. مر، حج: بعد ذلك أنّه.

الحقيقيّ الذي ليس فيه قرب وبعد؛ فإنّه لايوجب من حيث هو رجحاناً لوجود الشيء على عدمه؛ لأنّه نفس التساوي. ثمّ هذا الاستعداد يترتّب إلى غير النهاية.[١]

[الحدوث الذاتيّ والزمانيّ]

ثمّ قال:

واعلم أنّ إمكان الممكن لذاته يجب أن يكون قبل وجوبه بغيره قبليّة ذاتيّة؛ إذ لو لم يكن ممكناً كان إمّا واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما يمتنع تعلّقه بالغير. فعلم أنّ الوجوب بالغير لايوجد إلّا بعد وجود الإمكان بالذات، فالإمكان بالذات سابق على الوجوب بالغير. ثمّ إنّ الممكن لذاته لايقتضي[٢] الوجود ولاالعدم لذاته، وإلّا لكان واجباً أو ممتنعاً، هذا خلف. فلااستحقاق الوجود للممكن بحسب إمكانه متقدّم على استحقاق وجوده بغيره تقدّماً بالذات؛ فإنّا نعلّل استحقاق الوجود بالغير بعدم استحقاقه الوجود بذاته، فلاوجوده متقدّم بالذات على وجوده عقلاً، وهو الحدوث الذاتيّ المتحقّق في كلّ وقت في دائم الوجود، لكن بغيره لابذاته، كما كان الحدوث الزمانيّ هو تقدّم لاوجود الممكن على وجوده تقدّماً زمانياً.

[الحدوث الذاتيّ في القرآن الكريم]

وقد جاء في الوحي الإلهيّ الإشارة إلى هذا الحدوث الذاتيّ الصادق على دائم الوجود بغيره في دائم الأوقات في قوله: **﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾**[٣]، أي كلّ شيء من الممكنات هالك، بمعنى أنّه ليس له وجود من ذاته إلّا جهة الوجوب بالغير الذي هو البارئ ـ جلّ جلاله ـ؛ فإنّ تلك الجهة غير هالكة، بل واجبة. وبسببها حصل لذلك الممكن الوجود. وأمّا من جهة ذاته فهو غير

---

١. نفس المصدر: ١٨٥/٣

٢. حج: لايستحقّ.

٣. القصص/ ٨٨

مستحقّ للوجود، بل هو مستحقّ للهلاك. وهذا التفسير هو البطن الأوّل من بطون التحقيق، وما ذكر في صحف أهل التفسير فهو ظاهر.

[مرجّح وجود الحادث]

فإذا عرفت أنّ الحادث ينقسم إلى ذاتيّ وزمانيّ، فإذا حدث شيء لم /٢٣ ب/ يكن ثمّ كان، فهو ممكن، فلابدّ له لامحالة من مرجّح. ثمّ ذلك المرجّح يعود الكلام إليه في أنّه ليس بممتنع وإلّا لم يكن مرجّحاً ولاواجباً وإلّا لكان الحادث غير حادث، بل قديماً دائم الوجود بالعلّة الواجبة وإلّا لكان حدوثه في ذلك الوقت ترجيحاً من غير مرجّح، وهو محال. فلابدّ وأن يكون ذلك المرجّح حادثاً. ثمّ يعود الكلام في هذا المرجّح في أنّه يحتاج إلى مرجّح آخر وهكذا، فوجب تسلسل هذه الحوادث إلى غير النهاية بلاانقطاع إلى حادثٍ مستغنٍ عن المرجّح. ولايجوز أن تكون هذه الحوادث موجودة دفعةً؛ للاتّفاق على بطلان تسلسل الأمور الموجودة المترتّبة، فتكون موجودة على سبيل التعاقب غير منتهية إلى حادث لايتقدّمه حادث آخر.

وتلك العلل الحادثة التي لانهاية ولااجتماع ولاثبات لها، هي الحركات الدوريّة الفلكيّة؛ لأنّ ما عداها لها انقطاع، فهذه الحركات هي علل معدّة لحدوث الحادثات ولعدمها؛ لأنّ العدم الحاصل في زمان يفتقر إلى مرجّح يرجّحه في ذلك الزمان من وجود ما لاينبغي ـ وهو الذي عدمه شرط في وجود ذلك الحادث ـ أو عدم ما ينبغي ـ وهو الذي وجوده شرط في وجود الحادث ـ ولايلزم من ذلك الاستغناء عن الانتهاء إلى علّة واجبة؛ لأنّ علل ثباتها وعدم انقطاع أشخاصها تحتاج إلى علّة ثبات، وعلّة الثبات لابدّ أن تنتهي إلى الواجب.

وأيضاً فتلك الحركات محتاجة إلى موضوع هي أجرامها الثابتة ونفوسها المحرّكة وكذلك الهيولى العنصريّة وما يتعلّق بها من النفوس المدركة كلّها أمور ثابتة غير متبدّلة. فلابدّ من علّة ثبات تنتهي إلى الواجب وهو المطلوب. وثبات هذه الحركات ودوامها عبارة عن ثبات ذلك الحدوث ودوامه على سبيل الاتّصال متجدّداً، وذلك هو الحركة الذاتيّة التي لاانقطاع لها؛ إذ لو جاز انقطاعها في حالة ما، لامتنع أن يحدث بعدها حادث. فإذا كانت حادثة غير

منصرمة دامت الحوادث الحاصلة عندها، وينقطع بثبوت هـذه الحركـة جميـع الأسئلة.

[علّة ثبات الحادث مدّة]

وعلّة ثبات الحادث مدّة ثبات الحركة الدوريّـة الذاتيّـة غيـر منافيـة لـذلك الحادث، فتكون النسبة التي لذلك الحادث إلى علّتـه الثابتـة بثبـات المـدّة؛ إذ باستمرار هذه تثبت نسبة الحادث إلى علّته الموجودة، حتّى يأتي صنف آخـر من نوع تلك الحركة يقتضي قطع تلك النسبة، فينقطع ذلـك الحـادث بانقطـاع النسبة، فتكون الحركة هي الموجبة لحدوث الحـوادث، وبطلانهـا مـن حيـث تجدّد أعداد المدّة وأجزائها الفرضيّة.

[قدم المادّة والجسم الكلّيّ]

وبهذا ظهر قدم المادّة وقدم الجسم الكلّـيّ المحـيط بالكـلّ المرتفـع عـن الزمان الذي به وبحركته وجد الزمان. /٢٤ أ/ فهو وحركته غيـر زمـانيّين، ومـا تحته من الأجسام وبسائط العنصريّات وأنواع تراكيبها من حيث هي هـي دون أشخاصها إنّما هي حادثـة بالحـدوث الـذاتيّ. وأمّـا الحـوادث الزمانيّـة فهـي الأشخاص العنصريّة الداخلة تحـت حيطـة الزمـان المتغيّـرة بتغيّـر الحركـات وأوضاع الأفلاك.[١]

[عدم منافاة هذا النوع من القدم مع الشرائع الحقّة]

ثمّ قال:

وهذا النوع من القدم لاينافي الشـرائع الحقّـة ولايخـالف مقتضـى أصـول الإسلام ولافروعه ولايستلزم القول بإيجاب الصانع الذي عناه المتكلّمـون فـي ما نقلوه عن القدماء.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٠٨/٣

[عدم المخالفة بين أقوال الحكماء وأنباء الأنبياء]

وقرّر ذلك فقال:

وقد يتوهّم أكثر الضعفاء أنّ أقوال الحكماء وحججهم مخالفة للشرائع الإلهيّة ولما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، وأنّ الحكماء يقولون: إنّ العالم قديم بالكلّيّة غير محدَث بوجه من الوجوه، وإنّ الصانع موجَب لذاته على ما قرّروه في بعض عباراتهم، فيكون فاعلاً بالطبيعة. وليس الأمر كذلك؛ فإنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الإلهيّة الحقّة، وإنّما يقول بمخالفها من لامعرفة له بتطبيق الخطابات الشرعيّة على البراهين الحكميّة، ولايعرف ذلك إلّا مؤيّد[١] من عند اللّه كامل في العلوم الحكميّة والشرعيّة مطّلع على الأسرار النبويّة؛ فإنّه قد يكون الإنسان كاملاً في الحكمة لاحظّ له من العلوم الشرعيّة وبالعكس.

[إطلاقات المحدث والقديم]

فإذا أردت أن تعرف وجه المطابقة بين الشريعة والحكمة في هذه المسألة المهمّة فيجب أن تعرف معاني المحدث ومقابله. ولاريب أنّ لفظ المحدث واقع بالاشتراك على ثلاثة معان[٢] وبإزائها لمقابله:

الأوّل: يقال لكلّ ما كان زمان وجوده قصيراً محدثٌ، ويقابله القديم، وهو ما طال زمان وجوده كما يقال: هذه المدينة قديمة وهذه أخرى حادثة. قال تعالى: **﴿حَتّى عادَ كالْعُرْجُونِ الْقَديمِ﴾**[٣] و**﴿إنَّكَ لَفي ضَلالِكَ الْقَديمِ﴾**[٤]. فالذي يقول إنّ العالم قديم غير محدث ويريد به ما ذكرناه من هذين المعنيين فليس ذلك مخالفاً للشرع ولا لما جاءت به الأنبياء.

الثاني: المحدث يقال لكلّ موجود يسبق على وجوده زمان يكون قبل

---

١. مر: من يؤيّد.

٢. حج: معانٍ ثلاثة.

٣. يس/٣٩

٤. يوسف عليه السلام/٩٥

وجوده لم يكن هو موجوداً[١]، ثمّ انقضى ووجد ذلك المحدث في زمان آخر بعده. وهذا يقال له المحدث الزمانيّ، ويقابله القديم وهو الذي لم يسبق وجوده زمان لايكون فيه موجوداً وهو القديم الزمانيّ.

ولمّا عرفت أنّ الزمان مقدار الحركة الأولى وهذا المقدار يمتنع وجوده قبل حركة الفلك، فقبل وجود الفلك نفسه لايكون زمان، فلايصحّ أن يقال للزمان الذي هو مقدار الحركة التي للفلك ولاللفلك نفسه الذي حركته علّة لوجود ذلك الزمان إنّهما محدثان بالزمان؛ لأنّ المحدث الزمانيّ هو ما يسبق[٢] وجوده زمان لم يكن فيه ذلك الحادث موجوداً، فلو كان الفلك ومقدار حركته محدثين /٢٤ ب/ بالزمان لزم أن يكون الفلك وحركته سابقين على أنفسهما وذلك محال.

ولمّا كان الفلك ومقدار حركته من جملة أجزاء العالم ولايصدق عليها الحدوث الزمانيّ لم يكن كلّ العالم محدثاً زمانيّاً، فلايصحّ أن يقال للعالم إنّه حادث[٣] زمانيّ إذا عني بالعالم كلّه؛ فإنّك قد عرفت أنّ بعضه ـ وهو الزمان والفلك الذي حركته علّة لوجود الزمان ـ لايتصوّر فيهما ذلك. نعم! المركّبات العنصريّة وبعض أجزاء الزمان كالأيّام والليالي والسنين محدثة حدوثاً زمانيّاً. وليس من يقول بأنّ الفلك أو الزمان قديم بهذا المعنى مخالفاً للشرائع الحقّة ولالقول الأنبياء[٤]؛ لوجهين:

الأوّل: أنّ الشرائع غير مصرّحة بحدوث كلّ جزء جزء من أجزاء العالم، بل الذي جاءت فيها الإخبار بحدوث العالم فإذا حملناه على الحدوث الزمانيّ كان مخصّصاً ببعض أجزاء العالم، والتخصيص لعموم القرآن والسنّة جائز ثابت لايمكن إنكاره.

---

١. مر: ـ هو موجوداً.

٢. مر: سبق.

٣. تش، مر: قديم.

٤. هامش حج: ولايقول الأنبياء بحدوث كلّ جزء من أجزاء العالم. كذا في النسخة المقابلة، فتدبّر.

الثاني: أنّ صريح العقل قد دلّ على أنّ الحدوث الزمانيّ لايمكن تحقّقه في كلّ واحد من أجزاء العالم، والشرائع لاتجوز أن تخالف أحكامها قضايا العقول البرهانيّة.

الثالث[1]: المحدث هو ما يتأخّر وجوده عن وجود غيره تأخّراً ذاتيّاً، وبإزائه القديم وهو الذي يتقدّم على غيره بالذات. فالعالم ـ وهو كلّ ما عدا الواجب لذاته ـ محدث بهذا المعنى؛ لأنّه ممكن الوجود محتاج إلى العلّة الواجبة، فيكون بالضرورة متأخّراً بالذات عن تلك العلّة، فيكون محدثاً بالمعنى المذكور. ومن قال إنّه قديم بهذا المعنى فهو الذي خالف الشريعة وما جاءت به الأنبياء، وليس أحد ممّن يدّعي الحكمة أو من أهلها يقول بذلك، بل لاقديم لذاته إلّا واجب الوجود فقط. وأمّا العالم فإنّما هو قديم بغيره، كما أنّه واجب بغيره محدث بذاته، كما أنّه ممكن لذاته.

وإذا تقرّرت هذه المعاني واتّضحت عند العقول ينبغي أن يسقط النزاع بين العقلاء في هذه المسألة.[2]

[تفسير اختيار الواجب عند الحكماء]

ثمّ قال:

وأمّا ما نقلوه من قولهم بأنّه تعالى موجَب لذاته، فليس هو كما توهّموه؛ فإنّ الحكماء ـ قدّست أرواحهم ـ قائلون باختيار الصانع، ولاينافي الاختيار الذي أثبتوه في قولهم بقدم بعض العالم بالزمان وحدوث جملته بالذات. وذلك لأنّ المختار عندهم لايراد به ما فسّره به[3] المتكلّمون من أنّه الذي إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن يترك ترك أو غير ذلك من عباراتهم؛ فإنّ الاختيار بهذا المعنى يتوقّف على حصول جزم بعد تردّد وإثبات مشيّة خاصّة جزئيّة مقارنة لكلّ فعل من الأفعال الجزئيّة، وذلك لايرتضيه من له ذوق سليم؛

١. هامش حج: أي ثالث المعاني [من معاني الحدوث].

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٥٩/٣

٣. مر: ـ به؛ حج: فسّروه به.

لما فيه من تبدّل الحالات ولزوم التغيّرات وحدوث الإرادات، /٢٥ أ/ وذلك مستلزم لكثير من المحالات.

بل قالوا: إنّه تعالى حيّ كما صرّحت به الشرائع الإلهيّة، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لاإلهَ إلّا هُوَ﴾[1] والحيّ هو الدرّاك الفعّال، فلزمه أن يكون حيّاً مدركاً فعّالاً. فصدور أفعاله تعالى عنه معلّل بهذه الصفات، فيفيض الوجود من ذاته المقدّسة التي هي الوجود الذاتيّ، وهذه الصفات عينها إنّما هو على الحقائق الغيبيّة والأعيان الثابتة في علمه المحيط بها، الذي هو عين ذاته؛ لإخراجها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة والتعيّن بالتعيّنات الخارجيّة. وكلّ من كان فيضه على الممكنات عن قدرة وعلم فهو مختار غير موجَب؛ لأنّ الموجَب هو الذي وجب عنه الفعل بمجرّد الطبيعة من غير توسّط قدرة ولاإدراك ولاحياة. فهو تعالى مختار بهذا المعنى الذي هو موافق لصريح العقل وما دلّ عليه النقل. والفعل الواقع والفيض اللازم عن الذات الموصوفة بهذه الصفات لايجوز تخلّفه عنها؛ لأنّها علّة تامّة فيه، والعلّة التامّة لايجوز تخلّف معلولها عنها، على ما هو مقرّر في مباحث الحكمة التي يشهدها العقل الصريح.

[معنى كونه تعالى موجِباً لذاته]

وأمّا ما وجد في بعض عباراتهم أنّه تعالى موجِب لذاته، فيعنون أنّه تعالى فاعل الوجوب ومفيضه على الممكنات؛ لأنّ الموجِب اسم فاعل من الوجوب، ولاريب أنّ الممكن لولا فيض الوجود عليه من الوجود المطلق وتعيّنه به، ما خرج عن صرافة الإمكان واتّصف بصفة الوجوب. فالحقّ تعالى هو الذي وهبه صفة الوجوب، فهو الموجِب له ومعطيه الوجوب بعد أن لم يكن له باعتبار ذاته.

وقد تقرّر أنّ كلّ ماهيّة عرض لها الوجود الخارجيّ فهي محفوفة بوجوبين: وجوب سابق وهو كون الفاعل لها بحيث يجب عنه حصولها، فلابدّ أن يتّصف بكونه بحيث يجب عنه الفعل أوّلاً، ووجوب لاحق وهو الحاصل

---

١. غافر/٦٥

لها بعد تعيّنها بفيض الوجود من الموجِب لها. فذلك هو معنى كونه موجِباً لذاته؛ فإنّ إيجابه لغيره لايتوقّف عندهم على شيء غير ذاته؛ لأنّ صفاته عندهم عين ذاته. وذلك الوجوب الحاصل للأثر بفاعله لاينافي اختيار فاعله؛ لأنّ الاختيار ليس معناه إلّا وجود الأثر عن ذات الفاعل الحيّ العالم القادر.

فظهر أنّ النقل عنهم بالقول بعدم الاختيار والقول بالإيجاب الذي توهّمه الناقل غيرُ صحيح على قواعدهم، وإنّما هو أوهام حصلت من سوء الفهم بالعبارات والغلط في معاني الألفاظ والاختلاف في تصوّرات التصديقات.

فأمّا الإيجاب بالمعنى الذي فهمه المتكلّمون ـ كما مثّلوه بالشمس والإشراق والنار والإحراق ـ فلم يقل به أحد من العقلاء، فضلاً عن الحكماء الفضلاء؛ فإنّ من المعلوم أنّ هذه الأفعال الحاصلة عن الشمس والنار /٢٥ ب/ ـ كما توهّموه ـ حاصلة عنهما من غير قدرة ولاعلم ولاحياة، ولم يقل بذلك في حقّه تعالى أحد، لاحكيم ولاغيره.

[لايجوز تأخّر فعله تعالى عنه]

ثمّ قال:

والذي يدلّ على أنّه لايجوز تأخّر فعله عنه أنّ الواجب لذاته لمّا كان هو الموجِب والمرجِّح لوجود سائر الممكنات ـ سواء كان ذلك الإيجاب والترجيح مستنداً إلى ذاته أو بواسطة اتّصافه بصفة ـ فإنّه بالضرورة متقدّم على جميع الممكنات؛ لأنّه علّتها. والمرجّح دائم فيدوم الترجيح؛ لأنّ ما لأجله كان الواجب لذاته صانعاً للعالم ومؤثّراً فيه ـ كوجود وقت أو زوال مانع أو وجود شرط أو حصول إرادة أو قدرة وبالجملة وجود أيّ حال كان على ما يفرضه المتكلّمون ـ لايخلو إمّا أن يكون أزليّاً أو لايكون. فإن كان أزليّاً كان لامحالة العالم كذلك؛ لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وإن لم يكن أزليّاً كان حادثاً وكلّ حادث لابدّ له من محدِث مرجِّح يجب أن يكون حادثاً وإلّا لم يكن ذلك الحادث حادثاً، هذا خلف[1]. ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك

---

١. هامش حج: والحقّ إنّما هو كون العالم الإمكانيّ من الجسم والجسمانيّ المعبّر عنه بعالم ←

المرجِّح الحادث في أنّه يحتاج إلى مرجّح آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم المطلوب وهو وجود حوادث لاأوّل لها.[١]

هذا ما ذكره هذا الحكيم الإسلاميّ من تقرير أصول الفلاسفة الإسلاميّة الذين شأنهم الجمع بين الحكمة والشرائع والتطبيق بينهما.

[النزاع بين المشّائيّ والإشراقيّ في الجسم]

واعلم أنّ الإشراقيّين من الحكماء يوافقون في جميع ما ذكره عن المشّائيّين في هذه المقالة إلّا في إثبات المادّة وأنّها شيء زائد على الجسميّة هي أبسط منها؛ فإنّهم يمنعون من زيادة الامتداد ويقولون: إنّ الجسم عين الامتداد في الجهات وإنّه هو القابل[٢] للاتّصال والانفصال[٣]. ويجعلون الصور الجرميّة والنوعيّة

الخلق المقابل للأمر حادثاً بالحدوث الزمانيّ. ولايلزم منه تخلّف أصلاً؛ إذ التجدّد والحدوث التجدّديّ إذا كان ذاتيّاً للعالم يكون على نعت الاستمرار والاتّصال، بمعنى أنّ كلّ جزء بعض من العالم يتكوّن ويتصرّم ويكون تصرّمه على نعت الاتّصال، بمعنى أنّه يكون انصرام هذا الجزء بعينه انوجاد جزء آخر منه، وعلى هذا القياس. «نوريّ قدّس سرّه».

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٤٥/٣

٢. هامش حج: ليس للهيولى الأولى وجود مستقلّ حتّى يقبل شيئاً، والهيولى عند المشّائيّين استعداد محض.

٣. هامش حج: الجسميّة في الحقيقة هو الاتّصال القابل لفرض الأبعاد وهذا غير المقدار [و] غير الجسميّة التعليميّة. والاتّصال له معنيان:

الأوّل: الشيء في حدّ ذاته قابل لفرض الأبعاد وانتزاع الامتدادات وهو مقوّم الجسم وثابت حتّى ... إمكانه.

الثاني: كون الشيء بحيث يوجد فيه حدود تكون نهاية لبعض وبداية لبعض.

وللجسم الطبيعيّ بما هو هو امتداد وانقسام في الجهات وهذا من مقوّمات ماهيّته، وليس هناك امتدادات جوهريّ وعرضيّ، بل الممتدّ بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقاً، فهو جوهر ←

أعراضاً قائمةً به، ويقولون: إنّ الجسم المطلق هو الهيولى الأولى والهيولى الكلّيّة القابلة لجميع الصور الجرميّة والنوعيّة. ونقضوا جميع ما استدلّ به المشّاؤون على إثبات المادّة والصورة وأنّهما جزءا الجسم[١]، ومنعوا تركّب الجسم عنهما، فقالوا: إنّ ما ذكروه من الحجّة على إثبات الهيولى مبنيّ على وجود اتّصال جوهريّ في الجسم مغاير للجسم، ونحن نمنع وجوده في الجسم وإنّه ليس فيه إلّا الاتّصال الذي هو من عوارض الكمّ.

[نفي بقاء الاتّصال الجوهريّ مع تبدّل الأبعاد]

«وقولكم: «إنّ الأبعاد والامتدادات تتبدّل على الشمعة مع بقاء الاتّصال الواحد الجوهريّ» ممنوع؛ لأنّ الشمعة إذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فإنّه تجتمع فيها أجزاء كانت متفرّقة، وبالعكس تتفرّق فيها أجزاء كانت متّصلة. فالاتّصالات المتعيّنة المختلفة والامتدادات المتغيّرة تكون في الشمعة حاصلة على سبيل البدل. فاتّصال واحد ثابت وامتداد متعيّن غير متغيّر فغير مسلّم.

وأيضاً[٢] فإنّ الاتّصال المذكور عرض لاجوهر؛ /٢٦ أ/ لأنّ ذلك الاتّصال هو

مقوّم للجسم الطبيعيّ وليس له بحسب المرتبة كونه ممتنعاً. وإن اعتبر معيّناً بمادّته صحّ أن ... بكذا وكذا كان جسماً من باب التعليميّات، ولو صحّ جوهريّة الجسم المتّصل بأحد المعنيين وعرضيّته بمعنى إبقاء شخصيّة أحدهما مع تبدّل شخصيّات الآخر في الشمعة المتبدّلة الأشكال؛ لأنّ شخص الاتّصال بالمعنى الأوّل باقٍ وتبدّل الأشكال مع انحفاظ المساحة يوجب تبدّل الأشخاص المساوية في الكمّ.

١. حج: جزءان للجسم.

٢. هامش حج: لو لم يكن الجسم في نفسه متّصلاً مع قوامه بنفسه، بل كان اتّصاله عارضاً بحسب وجود ذاته، إمّا متألّفة من الأجزاء أو من المجرّدات من الأحياز وقابليّة الأبعاد ←

الذي يقابله الانفصال ويبطله بوروده عليه، ثمّ يعود الجسم الذي بطل عنه الاتّصال الأوّل متّصلاً باتّصال آخر مثله، وهكذا حكم الاتّصال الثاني الباطل لورود انفصال آخر، ثمّ يعود الجسم متّصلاً باتّصال آخر وهكذا إلى غير النهاية. فهذه الاتّصالات المتجدّدة متبدّلة متغيّرة مع بقاء الحقيقة الجسميّة والنوعيّة واستغنائها في قوامها عنها فتكون أعراضاً[١]. وأمّا الاتّصال المبيّن في الحجّة أنّه غير الجسم فهو يقابل الانفصال والاتّصال المحكوم عليه بالجوهريّة، فهو الجسم لاغير.

[الاتّصال الجوهريّ يبقى مع الانفصال]

وقولكم: الاتّصال لايبقى مع الانفصال ولو كان الاتّصال نفس الجسم لوجب بقاء الاتّصال مع الانفصال كما بقي الجسم مع الانفصال[٢]؛ **قلنا**: الاتّصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتّصال العارض لاالاتّصال الجوهريّ، ولو كان الاتّصال

والجهات، فكلاهما باطل، فهو متّصل ثابت في حقيقته. وقابليّة الجسم للأبعاد إنّما تتصوّر باتّصالات في نفسه. وثابتيّة الشيء في نفسه إمّا بتمام المعاني أو جزئه، وجزء الجوهر جوهر؛ لامتناع تقوّم الجوهر بالعرض. ولولا امتداد جوهريّ في الوجود لم يكن لشيء من الممكنات والمقادير وجود أصلاً.

١. هامش حج: المعاني الطبيعيّة النوعيّة الجوهريّة عند تناول جزئيّاتها لايدلّ على كون تلك الأشخاص أعراضاً.

٢. هامش حج: بقاء الجسم الواحد الشخصيّ بشخصه عند الاتّصال والانفصال غير صحيح، بل الصحيح خلافه، وبقاؤه بنوعه لاينافي جوهريّة الاتّصال والانفصال. والجسم إذا طرأ عليه الاتّصال لم يبق بهويّته الشخصيّة، بل الجسم مع الاتّصال الواحد مشخّص واحد وله وجود واحد، ومع الانفصال حصل متّصلان بعدم الوجود الأوّل.

الجوهريّ يبطل بالانفصال لزم أن لاتبقى الحقيقة الجسميّة مع الانفصال، وليس كذلك.

وأيضاً نقول: لولا وجود المقدار ما أمكن الانفصال على المادّة، ولولا الاتّصال الجوهريّ الذي ادّعيتم أنّه مصحّح للأبعاد الثلاثة ما أمكن وقوع الأبعاد الثلاثة ولاالانفصال، فيكون القابل للانفصال الجسم لاالمادّة[1]. ثمّ لمّا كان الاتّصال الجوهريّ جزءً للجسم على رأيكم، فإذا كان الجسم يبقى مع الانفصال والاتّصال الجوهريّ جزءً للجسم كما زعمتم، وجب أن يبقى الانفصال مع الاتّصال الجوهريّ الذي هو جزؤه أيضاً. فعلم أنّ الاتّصال الجوهريّ يبقى مع الانفصال، فيكون الاتّصال الجوهريّ مصحّحاً للانفصال وجزءً لقابله.

وأيضاً الامتدادات الثلاثة إذا تبدّلت على الشمعة إن تبدّل الامتداد الجوهريّ إلى الجهات المختلفة بطل ما ذكروه من تبدّل الأعراض وبقاء اتّصال واحد وثباته، بل الثابت ليس إلّا نفس المقدار؛ فإنّ الشمعة التي لها مقدار معيّن إذا بدّلنا طولها وعرضها وعمقها فكلّما زاد في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس. فالذهاب في الجهات المختلفة عرضيّ للمقدار، والمقدار مقدار ثابت لم يتغيّر في الشمعة، وإنّما التغيّر للأوضاع والذهاب في الجهات المختلفة. وحينئذٍ لايمكنك أن تحكم بعرضيّة المقدار المحسوس لأجل التبدّل المتغيّر؛ فإنّ

---

١. هامش حج: في الجسم اتّصال واحد منسوب إلى الصورة الجسميّة بالذات وإلى مقدارها التعليميّ بالعرض. فليس في الجسم إلّا ممتدّ واحد في الجهات. إن اعتبر مطلقاً بدون تعيين امتداداته صورة جسميّة جوهريّة، وإن اعتبر من حيث إنّه متعيّن بتعيّن ما كان جسماً تعليميّاً مطلقاً، وإن اعتبر من حيث تعيّن مخصوص كان جسماً تعليميّاً مخصوصاً.

الامتداد الجوهريّ المفروض تبدّله حكمه هذا.

وإن لم يتبدّل الامتداد الجوهريّ إلى جهة من الجهات فهو محال؛ إذ يمتنع أن يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد إلى جهة ولايكون الامتداد المتناهي إلى جهة ولا ذي طرف. ثمّ الامتداد الجوهريّ المتشخّص المتناهي إذا لم يتبدّل، بل بقي كما كان قبل التبدّل في قطر في حال صغره كما كان في حال كبره، فيكون للقطر الصغير امتداد آخر أكبر منه فاضل عنه وهو محال».[1]

[الهيولى لاتتقوّم بالصورة]

«ثمّ قالوا: وما ذكرتموه من امتناع خلوّ /٢٦ ب/ الهيولى عن الصورة فاستدلالكم عليه غير صحيح؛ فإنّ قولكم: إنّ الصور مقوّمة لوجود الهيولى، غير مسلّم؛ فإنّ امتناع الخلوّ عنها لايدلّ على تقوّمها بها. ولو كان امتناع الخلوّ عن الشيء موجباً لتقوّم وجوده لكانت الأعراض اللازمة ـ كالزوايا للمثلّث والزوجيّة للأربعة ـ التي يمتنع خلوّها عن موضوعاتها وانفكاكها عنها مقوّمةً لوجود تلك الموضوعات، وذلك باطل؛ لأنّ هذه اللوازم تابعة لموضوعاتها، حالّة فيها، غير قائمة بذاتها ولامستغنية عنها، فلايمكن أن يكون علّة لوجودها ولامقوّمات للوجود».[2]

«وقولكم: «إنّ الهيولى إذا فرضناها مجرّدةً وكانت غير مشار إليها، ثمّ فرضنا حصول الصورة، فمحال أن لاتحصل في شيء من الأحياز أو تحصل في

---

١. نفس المصدر: ٦٠/٢

٢. نفس المصدر: ٨٣/٢

جميعها»، وقولكم: «ومحال أن تحصل في حيّز دون حيّز؛ لعدم المخصّص» غير مسلّم؛ فإنّه يلزم من ذلك أن لاتحصل الهيولى متخصّصة بصورة ووضع دون أن يكون لها مخصّص، لأنّه يلزم من ذلك أن لايتصوّر خلوّ الهيولى عن الصورة، فيكون امتناع لبس الصورة والتجرّد لعدم المخصّص بحيّز حتّى لو أمكن أن يكون لها مخصّص لجاز تجرّدها، فيكون قد علّل امتناع الشيء بذاته لامتناعه بغيره، وهو من جملة المغالطات».[١]

[الصور النوعيّة غير مفيدة للمقدار والشكل]

«وقولهم: «لو تجرّد الجسم عن الصور النوعيّة فإمّا أن يكون قابلاً للانقسام والتشكّل بسهولة أو بعسر أو لايقبلهما، وأيّاً ما كان لزمه ذلك لذاته، فلايتصوّر عليه غيره، وكان يجب أن يقسّم»، فإذا قيل عليه: إنّ عدم قبوله للقسمة إنّما كان لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر وهو الخلوّ عن الكيفيّتين الانفعاليّتين، أو قبوله للقسمة بسهولة إنّما هو لعدم المانع وهو الصورة الفلكيّة أو الصلابة. وهذا ليس بصحيح؛ لأنّ الصور النوعيّة غير مفيدة للمقدار والشكل[٢] وإلّا لزم أن يستوي مقدار الكلّ والجزء وأن تتساوي مقادير أشخاص النوع الواحد، وليس كذا، بل الواهبُ الكلَّ من الصور والمقادير والأشكال وسائر الأعراض هو المفارق».[٣]

---

١. نفس المصدر: ٨٤/٢

٢. حج (خ ل): للتشكّل.

٣. نفس المصدر: ٨٥/٢

[اتّفاق الكلّ في إثبات الهيولى]

«هذا هو خلاصة كلام الفريقين في المادّة والصورة. والأمر المهمّ هو إثبات الهيولى على ما مرّ من أنّها أمر قابل للصور والهيئات الجسمانيّة، والكلّ يوافق على إثبات هذا القدر ولم ينازع فيه أحد؛ إذ الأمور الكائنة والفاسدة من الصور والهيئات إذا كانت بالفعل وهي مع ذلك قابل للعدم فيجب أن تكون قوّة وجودها وعدمها في غيرها وهو ما يقبلها ويحملها، وإلّا فالشيء الواحد من حيث إنّه بالفعل لايجوز أن يكون هيئة بالقوّة لنفسه، بل المحلّ القابل من حيث ذاته بالفعل. فيجوز أن يكون بالقوّة بالنسبة إلى حصول أمر آخر فيه، لأنّه يكون فيه وجود نفسه وعدمها، /٢٧ أ/ فقد دلّت الصورة والهيئات المتبدّلة على وجود ما يقبلها. ويكون غير حادث ولاقابل للعدم وإلّا لزم أن يكون له محلّ فيه قوّة وجوده وعدمه، وذلك محال؛ لأنّ الفاعل الذي لايتغيّر إنّما يحدث منه شيء لاستعداد القابل؛ فإذا كان القابل حادثاً احتاج إلى قابل آخر ولزم التسلسل، وقد ثبت وجود هذا القابل لامحالة.

ثمّ نقول: هذا القابل المسمّى بالهيولى لها صور مختلفة لاتقتضيها ذاتها كما تقدّم، فيحتاج إلى مفيد من خارج، فالهيولى سواء كانت نفس الجسم أو أبسط منه لاتتمايز إلّا بالصور. فالنزاع الواقع في القابل ليس في وجوده ولا في أنّ القابل لجميع الصور والأعراض هو الجسم، بل النزاع إنّما هو في أنّ ذلك القابل هل هو الجسم نفسه أو أمر أبسط منه.

[الهيولى هو نفس الجسم]

وقد يقولون: إنّ الجسم هيولى أولى وهو الأمر البسيط، وهيولى ثانية وهو

نفس الجسم المركّب. وهذا النزاع بعد إثبات القابل لايضرّ في شيء من الأمور الإلهيّة ولايتوقّف عليه شيء من الأمور المهمّة. وحينئذٍ فالذي ظهر أنّ الهيولى هو نفس الجسم وهو المقدار ولاوجود للصور الجرميّة والنوعيّة؛ إذ ليس في الجسم إلّا الأعراض والهيئات حسب.

[بعض الهيئات يغيّر جواب ما هو]

ثمّ إنّ بعض تلك الهيئات يغيّر جواب «ما هو» وبعضها لايغيّر، فلك أن تسمّى ما يغيّر الجواب صوراً نوعيةً وهي المخصّصات الأولى وغيرها توابع لها، وما لايغيّر الجواب تسمّى هيئات وإن كان المجموع هيئات إلّا أنّ مرتبتها ليست واحدة؛ فإنّ الهيئات المغيّرة لجواب «ما هو» هي المخصّصات الأولى للأمر الكلّيّ، والثانية توابع للتخصيص».[1]

[مذهب المتكلّمين في الجسم]

وأمّا المتكلّمون فلمّا قالوا: إنّ الجسم مركّب من الجواهر الغير المتجزّئة، قالوا: لامادّة ولاصورة، بل الجسم يحصل من تألّف[2] تلك الجواهر.

فالأشعريّ قال: يحصل ولو من اثنين، فيقول: الجسم هو المؤلّف.

وقال بعض المعتزلة: إنّ أقلّ ما يحصل من ثمانية؛ لأنّ من أربعة يحصل السطح ومن سطحين يحصل الجسم والسطح يحصل من خطّين والخطّ يحصل من جوهرين.

---

١. نفس المصدر: ٨٦/٢

٢. مر: تأليف.

وقال بعض منهم: إنّه يحصل من ستّة؛ لأنّ من ثلاثة يحصل السطح ومن سطحتين يحصل الجسم.

وقال ثالث: يحصل من أربعة، سطح من ثلاثة ورابع فوقها يحصل به العمق؛ لأنّ الجسم عندهم هو المنقسم في الأبعاد الثلاثة. وأبطلوا القول بالمادّة؛ لابتنائه على نفي الجواهر الغير المتجزّئة.

[مذهب المصنّف في المادّة]

ونحن لمّا أقمنا الدليل على ثبوتها سقط عنّا القول بالمادّة وجميع ما يتفرّع عليها، وحينئذٍ تكون المادّة القابلة للصور والأعراض والاتّصال والانفصال هي تلك الجواهر المتألّفة بعضها إلى البعض. ويتبعها جميع الأعراض من الشكل والحجم والمقدار وصور الأنواع وغير ذلك، وكلّها أعراض حالّة في الجسم المؤلّف عن هذه الجواهر. وإذا بطل القول بالمادّة بطل أن يكون هناك محلّ قابل للإمكان الاستعداديّ.

[نفي الإمكان الاستعداديّ]

ثمّ استدلّوا على نفيه بأنّ المفهوم من الإمكان ليس إلّا استواء طرفي القابل بالنسبة إلى ذاته، وترجيح أحدهما إنّما هو /٢٧ ب/ بالنسبة إلى المْرجّح الخارجيّ، متى حصل حصل الترجيح، فما الحاجة إلى ذلك الاستعداد؟ على أنّا نقول: الاستعداد أمر اعتباريّ؛ إذ هو القبول لأثر الفاعل بواسطة الإمكان الحقيقيّ، فيحتاج في إثبات أمر زائد عليه إلى دليل. وما ذكروه من الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفيّ ضعيف جداً؛ إذ للمانع أن يمنع الفرق بينهما. وقولهم: إنّه نقيض اللاإمكان العدميّ فيكون وجوديّاً، ضعيف أيضاً؛ إذ الامتناع نقيض

اللاامتناع وهما معاً عدميّان.

وأبطلوا تسلسل الحوادث والحركات الفلكيّة بمنع جواز التسلسل مطلقاً؛ إذ كلّ عدد فرض غير متناهٍ فهو متناه؛ لأنّه قابل للزيادة والنقصان وكلّ قابل لهما فهو متناه.

وأيضاً فإنّ الإمكان الثابت لها مقتض لحدوثها؛ إذ كلّ فرد فرد ممكن، فالمجموع كذلك، وكلّ ممكن محدث. ولبرهان التطبيق وللزوم توقّف وجود الحادث اليوميّ على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث وأنّه محال، وبالجملة لهم على ذلك أدلّة أكثرها إقناعيّة.

[جميع ما يتوقّف عليه التأثير حادث أو قديم؟]

وأمّا ما ذكروه من أنّ جميع ما يتوقّف عليه التأثير في العالم إن كان قديماً لزم القدم وإلّا لزم التسلسل، فافترقوا في الجواب عنه إلى فرق.

ففريق قالوا: إنّ جميع ما يتوقّف عليه التأثير وإن كان حاصلاً في الأزل إلّا أنّه لايجب حصول الفعل؛ لأنّ الفاعل المختار إن يرجّح أحد طرفَي مقدوره على الآخر بلامرجّح زائد على اختياره. ويقولون: إنّ الأثر إنّما يلزم المؤثّر التامّ إذا كان موجَباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا. ويمثّلون بالهارب إذا عنّ له طريقان متساويان والجائع إذا حضره رغيفان متساويان والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان؛ فإنّه يسلك أحد الطريقين ويتناول أحد الرغيفين ويأخذ أحد الإنائين من غير توقّف على مرجّح زائد على اختياره.

[انسداد باب الاحتياج إلى الصانع بالترجيح بلامرجّح]

وإلى هذا ذهب جماعة من المتكلّمين، فألزموهم من ذلك وجوب انسداد

باب إثبات الصانع؛ فإنّه إذا جاز الترجيح بلامرجّح فليجز ترجيح أحد طرفَي الممكن بلامرجّح، فينسدّ باب الاحتياج إلى الصانع.

[جواز الترجيح وإحالة الترجّح عند بعض المتكلّمين]

أجابوا بالفرق بين جواز ترجيح أحد طرفَي الممكن على الآخر بلامرجّح وبين جواز ترجيح القادر أحد طرفَي مقدوره على الآخر بلامرجّح، فأحالوا الأوّل وأجازوا[1] الثاني. وقالوا: إنّما المحال ترجّح أحد طرفَي الممكن على الآخر بلامرجّح خارجيّ، لاترجيح الفاعل المختار أحد طرفي الفعل والترك بلامرجّح غير اختياره. وفرّقوا بين الترجّح والترجيح، وأحالوا الأوّل وإلّا لزم استغناء الممكن عن المؤثّر، وأجازوا الثاني؛ لأنّ ذلك هو معنى الفاعل المختار.

[انسداد باب إثبات الإرادة له تعالى بالترجيح بلامرجّح]

وقال بعضهم: يلزم من ذلك انسداد باب إثبات الإرادة للّه تعالى؛ فإنّ دليل إثباتها له مبنيّ على منع جواز التخصيص بلامخصّص، فمع تجويزه يرتفع الاحتياج إلى إثبات الإرادة.

وهو إلزام قويّ؛ إذ يقال: إنّه في الأزل إن كان مريداً لإيجاد العالم ولم يوجده، ثمّ أوجده /٢٨ أ/ بلاإرادة، فقد لزم الاستغناء عن الإرادة، وإن أوجده بإرادة فكان إيجاده للفعل بتلك الإرادة دون إيجاده له بالإرادة الأولى ترجيح بلاإرادة زائدة عليهما، فيجب الاستغناء عن الإرادة؛ لعدم الفائدة فيها.

وفريق قالوا: إنّ العالم لايمكن حصوله في الأزل؛ لأنّ العالم حادث

---

١. حج: جوّزوا.

والحدوث ينافي الأزليّة. وحاصله منع إمكان وجوده في الأزل، ثمّ صار في ما لايزال ممكناً فصحّ وجوده فيه؛ لتحقّق الإمكان في ما لم يزل وعدم تحقّقه في الأزل.

وهذا اعتراف بجواز الانقلاب من الامتناع الذاتيّ إلى الإمكان الذاتيّ، وهو محال ببداهة العقول. اللّهمّ إلّا أن يقال: الإمكان الممتنع في الأزل هو الإمكان الاستعداديّ لاالإمكان الخاصّ، بمعنى أنّ الممكن الخاصّ في الأزل لم يكن مستعدّاً لقبول فيض الوجود في الأزل، ثمّ صار مستعدّاً. وذلك اعتراف بوجود الإمكان الاستعداديّ، وفيه ما فيه.

وفريق قالوا: إنّ جملة ما يتوقّف عليه التأثير في العالم لم يكن حاصلاً في الأزل؛ فإنّه تعالى لم يكن مريداً لإيجاد العالم في الأزل، ثمّ تجدّدت له إرادة إيجاده في ما لم يزل. فاعترفوا بحدوث الإرادة.

[الأقوال في إرادته تعالى]

«فالكرّاميّة قالوا: إنّها قائمة بذاته تعالى. فاعترفوا بجواز كونه تعالى محلّاً للحوادث.

وأبو عليّ الجُبّائيّ[1] وابنه والقاضي عبد الجبّار وأتباعهم كالسيّد المرتضى وأبو الصلاح تقيّ بن نجم وجماعة من المعتزلة قالوا بأنّها صفة قائمة بذاتها لامحلّ لها. فجوّزوا وجود صفة قائمة بذاتها بغير موصوف، وذلك محال ببداهة العقول؛

---

١. منسوب إلى الجُبّاء ببصرة. انظر: معجم المؤلّفين: ٢٦٩/١٠؛ أنساب الأشراف: ١٧/٢؛ كشّاف اصطلاحات الفنون: ٥٤٨/١

فإنّ الإرادة إذا كانت عرضاً فتحتاج إلى محلّ تقوم فيه، فكيف تقوم لا في محلّ؟

وبعض قال: إنّ للواجب لذاته إرادات حادثة غير متناهية إلى نهاية، ولم يـزل البارئ مؤثّراً بتلك الإرادات الحادثة بكلّ واحدة فـي أخـرى حتّـى حـدثت إرادة خاصّة موجبة لحدوث هذا العالم. فأوجب التسلسل في الإرادات دون الحوادث، ويلزم أن تكون العقول والنفوس والأجسام حادثة.

ولعلّ هذا مذهب للسيّد المرتضى وأتباعه؛ فإنّ تلك الإرادة الحادثة بالضرورة لابدّ لها من محدِث، فمحدِثها ليس هو اللّه على سبيل الإيجاب وإلّا لزم قـدمها، ولاغيره وإلّا لكان محتاجاً في صفاته إلى غيـره، فتكـون محـدِثاً لهـا بالاختيـار، فيستلزم سبق إرادة أخرى وهكذا ويلزم تسلسـل الإرادات الحادثـة، ولاخـلاص لهم عنه إلّا بالتزامه.

وفريق قالوا بأنّ الإرادة قديمة وهي السبب في إيجاد العالم، وهي وإن كانـت قديمة إلّا أنّ اللّه تعالى إنّما أراد إحداث العالم في الوقت الذي حدث، ولم تكنْ إرادته متعلّقة بإحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه. ولايجـوز لأحـد أن يسأل /٢٨ ب/ عن لمّيّة إحداثه وسبب تخصيصه في ذلك الوقت دون غيـره؛ فإنّ تلك الإرادة لذاتها وماهيّتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت والإحـداث فيـه، ولوازم الماهيّات لاينبغـي أن تعلّـل بـأمر مـن الأمـور غيـر ماهيّاتهـا التـي هـي ملزوماتها.

وفريق قالوا: إنّ جميع ما يتوقّـف عليـه التـأثير كـان حاصـلاً فـي الأزل وإنّ المعلول لايتخلّف عن العلّة التامّة، سواء كانت موجبة أو مختارة، كأبي الحسـين وجماعة من محقّقي أهل الكلام، إلّا أنّه لمّا كان الفعل مشروطاً بالداعي والداعيّ لايتوجّه إلّا إلى إيجاد معدوم ـ لاستحالة تحصيل الحاصـل وإيجـاد الموجـود ـ

فلايتعلّق إلّا بإيجاد معدوم، فلزم أن يكون العدم سابقاً إلى جملة أجزاء العالم؛ ليتحقّق الداعي في جملته. فما كان منه داخلاً تحت حيطة الزمان فسبق عدمه على وجوده سبقاً بالزمان المحقّق، وما كان غير داخل تحت حيطته كالزمان نفسه وكالمحيط الذي هو علّة لوجود الزمان وغيرهما من المجرّدات ـ على تقدير ثبوتها[1] ـ يجب أن يكون سبق عدمها على وجودها لابزمان محقّق، بل بزمان مقدّر. فتحقّق سبق عدم العالم على وجوده بالنسبة إلى جميع أجزائه بالزمان المحقّق أو المقدّر، فثبت حدوث العالم بجملته بالزمان.

وبعض هؤلاء قالوا: إنّ تقدّم عدم العالم على وجوده لايجب أن يكون بالزمان بالنسبة إلى ما ليس بزماني؛ فإنّه لايجب أن تكون التقدّمات منحصرة في ما ذكروه من التقدّمات الخمسة ـ أعني التقدّم بالذات والتقدّم بالعلّة والتقدّم بالوضع والتقدّم بالشرف والتقدّم بالزمان ـ؛ لأنّ هنا قسماً سادساً وهو تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض كتقدّم أمس على اليوم؛ فإنّه ليس بشيء من هذه التقدّمات بالضرورة. فجاز أن يكون تقدّم عدم بعض أجزاء العالم على وجوده بهذا النوع من التقدّم ويكون الحدوث متحقّقاً في جميع أجزاء العالم.

[تفصيل القول الأوّل في إرادته تعالى]

وهذا القول والذي سبقه أقرب الوجوه المحكيّة[2] في هذا الباب إلى الحقّ، إلّا أنّ الأوّل يرد عليه أنّ تعلّق الإرادات بالإيجاد في الوقت المعيّن إن كان لابإرادة

---

١. حج: وجودها.

٢. تش، حج: الممكنة.

متجدّدة فقد حدث الفعل بلاإرادة مقارنة له، فيستغني عن الإرادة مطلقاً، فينسدّ باب إثباتها، وإن قارنه إرادة متجدّدة بتجدّد الوقت وجب حدوث إرادة متجدّدة في ذاته تعالى وهو اعتراف بحلول الحوادث في ذاته وهو بيّن الفساد.

وأيضاً فتلك الإرادة الحادثة لابدّ لها من مرجّح حادث، فيعود الكلام فيه ويلزم تسلسل الحوادث.

ولايمكن أن يقال: إنّ إيجاد العالم قبل إيجاده لم يكن مصلحة وحسناً ولاأولى وأليق، ثمّ صار في الوقت الذي وجد فيه مصلحة وحسناً وأولى وأليق؛ لأنّ العدم /٢٩ أ/ الصريح متشابه الأحوال، فلايكون فيه حال يكون الأولى فيه إيجاد العالم من غيره. وكلّ ما يفرض قبل العالم ممّا هو علّة لوجوده من حدوث إرادة أو فقد مصلحة أو حصول وقت أو زوال مانع أو تعلّق علم أو وجود مصلحة أو غير ذلك من الأحوال، فإنّ الكلام عائد في حدوثه واستدعائه للمرجّح الحادث، كما كان الكلام جارياً في علّة حدوث العالم نفسه، وذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية، وهم لايقولون به.

ويمكن أن يقال: إنّ الإرادة القديمة أوجبت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه، وقبل ذلك الوقت لم تكن تلك الإرادة القديمة موجبة لوجوده، كما أنّا إذا أردنا الآن أن نفعل فعلاً مخصوصاً بعد سنة، فإنّ الإرادة الحادثة التي في الآن تقتضي وجود ذلك المراد بعد سنة ولاتقتضي وجوده في الحال.

وهذا أيضاً فيه نظر؛ إذ ليس قبل وجود جميع الممكنات شيء يوجب حصول المراد كالحال في المراد الذي يحصل بعد سنة؛ فإنّ هناك أحوالاً تقتضي حصول المراد بعد السنة، وليس قبل وجود العالم إلّا العدم المحض وهو متشابه الأحوال في جواز تعلّق الإرادة به، فيستحيل أن يتميّز فيه الوقت الذي تعلّقت به

الإرادة القديمة عن وقت آخر يماثله. بل كما تعلّق الإرادة بهذا الوقت فتعلّقها بالوقت الذي قبله أيضاً ممكن، فما الذي أوجب تعلّق الإرادة بهذا الوقت الممكن؟ وما الذي ميّزه عن غيره من الأوقات في تعلّق الإرادة؟ والشيء لايتميّز عن غيره إلّا بمخصّص، ولامخصّص في العدم الصرف.

[تفصيل القول الثاني في إرادته تعالى]

وأمّا الثاني فيرد عليه أنّ التقدّم المذكور إذا لم يكن بزمان محقّق فالزمان المقدّر لاوجود له خارجاً، فلايكون التقدّم بالزمان. وما ذكروه من جواز نوع من التقدّم غير التقدّمات الخمسة يكون به تقدّم عدم العالم على وجوده فمبنيّ على وجود الأجزاء المحقّقة في الزمان وهو مبنيّ على تحقّق الجزء الذي لايتجزّأ، فلايتمّ بدون إثباته، وقد عرفت ما يرد عليه من الاعتراضات.

وقولهم: إنّ الداعي لايدعوا إلّا إلى إيجاد معدوم، فيه نظر؛ لجواز أن يقال: إنّ التأثير فيه حال الوجود ولايلزم من ذلك إيجاد الموجود؛ لأنّه إنّما يكون كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً، وليس كذلك، بل تأثير الفاعل في مفعوله عبارة عن كونه واجب الوجود بعلّته، وحينئذٍ جاز أن يكون الأثر واجب الوجود بعلّته حال وجوده. والذي يدلّ على أنّ التأثير يجب أن يكون في حال الوجود أنّه لولاه لكان التأثير إمّا في حال العدم، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال، أو لا في حال الوجود ولا في حال العدم، وهو يستلزم ثبوت الواسطة، وهو محال أيضاً ـ كما تقدّم ـ».[١ و٢]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٤٦/٣

٢. هامش تش: والأحسن أن يقال: إنّ التأثير فيه لاحال الوجود ولاحال العدم؛ لما يلزم في

[وجه تطويل الكلام في هذه المسائل]

فهذا جملة ما ورد عن الفريقين من أهل الحكمة /٢٩ ب/ وأهل الكلام مع ما يرد عليهم ذكرناه على سبيل الاختصار. وإنّما طوّلنا الكلام هاهنا؛ لأنّ هذه المسألة من المهمّات التي يجب تحقيقها في هذا العلم، وقد أودعت لك في هذه المباحث جواهر ما التقطته من أقاويل القوم وكتبهم وأحضرتها بين يديك وجعلت نقدها على الصيارفة العارفين بخواصّ هذه الجواهر.

وإذا تقرّرت هذه المسألة المهمّة كما ينبغي في النفس ومسألة إثبات الواجب لذاته ووحدانيّته وانضاف إلى ذلك علم تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن، فقد حصلت الأمور المهمّة من المسائل الحكميّة والكلاميّة ولايبالي الإنسان بما فاته بعد ذلك من أنواع العلوم ولم يبق له إلّا التجرّد والرياضة والانقطاع إلى اللّه تعالى ليشاهد الأمور العقليّة الروحانيّة، فإذا تيسّر[1] له ذلك فقد حصل الكمال الأعلى الإنسانيّ علماً وعملاً.

كليهما من المحاذير، ولاتلزم الواسطة؛ لأنّه ليس حادث في الخارج يكذب عليه كلّ من الصفتين حتّى يكون حالاً، بل هو أمر عقليّ مستعدّ لقبول الوجود من علّة وجوده. فقبل فرضها إن فرض علّة العدم لحقه العدم الخارجيّ وإن لم نفرض أيضاً كان مستوي الطرفين بالنظر إلى ذاته أمراً عقليّاً، فعند فرض تمام علّة وجوده يجب وجوده خارجاً، فتأثير العلّة فيه حال استواء الطرفين بالنظر إلى إمكانه الخاصّ عند استعداده لقبول الأثر ووجوبه عن العلّة. فإن سمّوا ذلك الأشدّ وجوداً ويكون التأثير حال الوجود بهذا المعنى فمسلّم.

وكذا نقول للمتكلّم: إن أراد التأثير حال العدم بمعنى فرض التساوي عند العقل وسمّى تلك الحالة عدماً فلامُشاحّة معه أيضاً، وإن أراد به العدم الحاصل له باعتبار علّة العدم فغير مسلّم؛ لأنّ علّة الوجود وعلّة العدم لاتجتمعان في حال واحد، فاعلم ذلك.

١. حج: ثبت.

وهذه التفاصيل التي ذكرناها في هذه المسألة وإن كان إجمالها للقدماء فهذه التفاصيل التي أشرنا إليها من استخراج الفكرة السليمة. ولايصير الطالب فطناً ذكيّاً كاملاً في هذه الفنون حتّى يتقن هذه المسألة وأخواتها وتستقرّ في نفسه استقراراً تامّاً، فإذا يسّر اللّه ثبوت هذه المسألة في العقل تيسّر باقي المسائل وإن لم تيسّر صعب تحصيل هذه العلوم وارتفع البحث فيه؛ لأنّ إيجاد العالم حينئذٍ يكون بلاسبب؛ لما ذكرنا من انتفاء الأسباب الموجبة لوجوده، وإيجاد العالم بلاعلّة يقتضي إيجاد أمور لايعلّل، وذلك منافٍ للعقل الصريح، فلايبقى أمر معقول ولايصحّ دليل ولامدلول ويزول الاعتماد عن المحسوسات التي ترقّينا منها إلى المعقولات. فيجب على العاقل إتقان هذه المسألة المهمّة التي بنينا عليها كثيراً[1] من المسائل المهمّة، واللّه الهادي إلى سواء السبيل.

١. حج: يبتني عليها كثير.

[الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية]

قوله: وكذلك الوحدة والكثرة، وهما من عوارض الموجود[1]. وتنقسم الوحدة[2] إلى الشخصيّة والنوعيّة والجنسيّة؛ والكثرة إلى الذهنيّة والخارجيّة.

قال: يريد أنّ الوحدة والكثرة أيضاً من المعقولات الثانية العارضتين للمعقولات الأولى عند العقل، فتعرضان للموجود عند فرض عدم انقسامه أو فرض انقسامه. فالأوّل يقال له الوحدة، والثاني يقال له الكثرة.

فليس الوحدة والكثرة من الأمور العينيّة الموجودة في الخارج، بل هما من الأمور الاعتباريّة؛ إذ لو كانتا من الموجودات الخارجيّة للزم إمّا اتّصاف الشيء بنقيضه أو التسلسل.

[الوحدة والكثرة من الأمور البديهيّة]

وكذلك هما من الأمور البديهيّة الغنيّة عن التعريف، فلايمكن تعريفهما إلّا باعتبار اللفظ بأن يبدّل لفظ بلفظ أجلى منه؛ لأنّ المعلوم بالضرورة لايفتقر إلى الاكتساب. وبهذا نجد كلّ عاقل يميّز بين /٣٠أ/ الواحد والكثير، فإذا نسبتهما إلى العقل والخيال وجدت بينهما اقتساماً في وصف الأعرفيّة؛ لأنّ الوحدة مبدأ الكثرة والعقل به مدرِك المبدأ قبل ذي المبدأ، فيدرك الوحدة قبل الكثرة. والكثرة

---

١. مر: الوجود.

٢. مو: الأولى.

يحفظها الخيال عند غيبتها عن الحسّ الظاهر فيكون أعرف عنده من الوحدة؛ لأنّ العقل ينتزع منها أمراً واحداً، فظهر أنّهما عند العقل والخيال يقسّمان الأعرفيّة.

أقول: العقل هو القوّة المدركة للضروريّات بواسطة سلامة الآلات وهي الحواسّ الخمسة الباطنة ـ أعني الحسّ المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرّفة ـ وينتقل منها بواسطتها إلى النظريّات. وأمّا الخيال فهو القوّة الحافظة لما يدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات الظاهرة، فهو خزانة الحسّ المشترك. وقد يغاير العقل في التعقّلات فيقابله ويعارضه إذا لم تستعمله القوّة المتصرّفة، فيدرك ما لايدركه العقل ويدرك العقل ما لايدركه، فيقسّمان المدرَك باعتبار حصوله في أحدهما دون الآخر.

قال: فمتى أريد تعريف الوحدة عند الخيال عرّفت بالكثرة، وإذا أريد تعريف الكثرة عند العقل فبالوحدة. فيقال في الأوّل: الوحدة ما ليس بكثرة، ويقال في الثاني: الكثرة هي المجتمعة من الوحدات. ويعرض بينهما تقابل التضايف؛ فإنّ حقيقتَي الوحدة والكثرة غير متقابلتين بشيء من أقسام التقابل باعتبار ذاتيهما. نعم! التقابل بينهما باعتبار ما يقالان عليه.

[أقسام التقابل]

أقول: اعلم أنّ التقابل من عوارض الكثرة؛ إذ الأشياء الكثيرة إمّا متماثلة وإمّا متخالفة. والتماثل هو الاتّحاد في الحقيقة، والتخالف هو التغاير بين الماهيّات. ثمّ المتخالفة إمّا متلاقية بأن يصّح اجتماع بعضها مع بعض، أو متقابلة بأن لايصحّ اجتماع بعضها مع بعض.

والتقابل قد حصروه في أربعة أقسام؛ لأنّ المتقابلين إمّا وجوديّان أو لا. فإن

كان الأوّل فإن عقل كلّ منهما لابالقياس إلى الآخر فهما الضدّان، وإن توقّف تعقّل كلّ منهما على تعقّل الآخر فهما المتضايفان. وإن كان الثاني فلابدّ أن يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً؛ لأنّ العدمات المحضة لاتقابل فيها. فإن اعتبر فيهما وجود موضوع مستعدّ لقبول الإيجاب فهو العدم والملكة، وإن لم يكن ذلك الشرط معتبراً فيهما فهو الإيجاب والسلب.

[التقابل بين الوحدة والكثرة]

وإذا عرفت ذلك فلاتقابل بين الوحدة والكثرة من حيث ذاتيهما بشيء من الأنواع الأربعة.

أمّا تقابل السلب والإيجاب والعدم والملكة فظاهر؛ لأنهما وجوديّان وليس واحد منهما كذلك.

وأمّا تقابل التضادّ فلاشتراطهم فيه غاية الخلاف وليس بين الوحدة والكثرة غاية الخلاف؛ لأنّ الكثرة تتقوّم بالوحدة.

ولاتقابل التضايف ـ كما ظنّه بعضهم ـ من حيث إنّ الوحدة علّة /٣٠ ب/ والكثرة معلول، فبينهما تضايف العلّيّة والمعلوليّة؛ لأنّ ذلك يبطل بأنّ الكثرة الحادثة تبطل الوحدة المتقدّمة فلاتكون علّة لها. نعم! تتقوّم الكثرة الحادثة بوحدة أخرى من نوعها.

وليس ماهيّة الوحدة والكثرة نفس المتضايفين؛ لإمكان تعقّل كلّ منهما بدون الآخر. نعم! قد تلحقهما الإضافة المطلقة اللاحقة للمتقابلين من حيث هما متقابلان؛ فإنّ المتقابلين متضايفان من حيث إنّ كلاً منهما يعقل مقيساً إلى الآخر، فهناك يعرض التضايف والتقابل بينهما بنوع من التقابل المطلق.

أو يقال: إنّه قد يعرض الإضافة لهما باعتبار ما يصدقان عليه ـ أعني الواحد والكثير ـ؛ فإنّ كلّ واحد منهما يعرض له الإضافة إلى الآخر باعتبار المكيليّة والمكياليّة؛ فإنّ الواحد مكيال للكثير، فلاتقابل بينهما باعتبار ذاتيهما، فقد عرض لهما تقابل التضايف بالمعنى المطلق أو باعتبار ما يقالان عليه ـ كما عرفت ـ

[أقسام الوحدة]

قال: ثمّ الوحدة تُغاير التشخص؛ لأنّ الكلّيّ من حيث هو كلّيّ واحد وليس بمتشخّص. وتُغاير الوجود؛ لأنّه يقال مع الوحدة والكثرة وتساوقه وتلازمه. فكلّ ما له وجود فله الوحدة، وكلّ ما له الوحدة بوجه فله الوجود بوجه. ولهذا توهّم أنهما شيء واحد وليس [كذلك].

ثمّ معروضها قد يكون له جهتان: جهة وحدة وجهة كثرة؛ لاستحالة اجتماع الوحدة والكثرة للشيء الواحد من جهة واحدة. فجهة الوحدة إذا لم تكن مقوّمة لجهة الكثرة ولاعارضة لها يقال لها وحدة عرضيّة، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملِك إلى المدينة؛ فإنّهما واحدان بالتصرّف. وإن عرضت لها فإن كانت جهة الكثرة موضوعات لمحمول يقال له وحدة بالموضوع كقولنا: بعض الموجود والمتحيّز والماشي متحرّك. وإن كانت محمولات لموضوع واحد فهي وحدة بالمحمول كقولنا: زيد جالس وآكل ومتكلّم.

وإن كانت جهة الوحدة مقوّمة لجهة الكثرة فجهة الكثرة إن كانت مختلفة فوحدة جنسيّة، وإن كانت متّفقة فوحدة نوعيّة إن كانت مقولة في جواب ما هو، وإلّا ففصليّة. وإن لم تكن هناك جهة كثرة انقساميّة فوحدة شخصيّة. والواحد بالشخص قد لايصحّ عليه الانقسام ويكون ذا وضع كالنقطة، أو غير ذي وضع

كالعقل. وقد يصحّ عليه الانقسام في جهة كالخطّ أو في جهتين كالسطح أو ثلاث كالجسم.

[أقسام الكثرة]

وأمّا الكثرة فهي العدد المجتمع من الوحدات بانضمام بعضها /٣١أ/ إلى بعض على مراتبها. فإن كانت الماهيّة المشتملة على الكثرة من الماهيّات الذهنيّة كانت الأجزاء فيها هي الذهنيّة، وإلّا فهو المركّب الخارجيّ. ولابدّ فيه من حاجة لأجزائه بعضها إلى بعض؛ ليحصل اجتماع الحقيقة منها، كاحتياج الجزء الصوريّ في الهيئة الاجتماعيّة إلى الأجزاء المادّيّة. وقد يتميّز كلّ منهما عن الآخر خارجاً كالنفس والبدن اللذين هما جزءا الإنسان.

[الأجزاء الذهنيّة قد تتباين وقد تتداخل]

وأمّا الأجزاء الذهنيّة فقد تتباين إذا لم يكن بينها عموم وخصوص كالعفّة والحكمة والشجاعة المركّب منها العدالة، وكالسواد والبياض المركّب منهما البلقة. وقد تتداخل كالحيوان والناطق المركّب منهما الإنسان؛ لما بينهما من العموم والخصوص المطلق.

[صحّة حمل أجزاء المركّب عليه ذهناً]

وقد يصحّ حمل أجزاء المركّب عليه ذهناً بأن يؤخذ الجزء لابشرط أن يكون هو وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لايقارنه، فتحمله على المجموع؛ لأنّ الجزء المحمول كلّيّ، ولهذا تعرض له الجنسيّة والفصليّة. وتمايزهما بحسب التعقّل وفي الأعيان الخارجيّة هما واحد. فالجنس كالمادّة؛ لأنّه المتقوّم بالفصل

المحلّ له، والفصل كالصورة؛ لأنّه المقوّم لحصّة النوع من الجنس، كما أنّ الصورة تقوّم المادّة. فعلم من هذا أنّ ما لاجنس له لافصل له.

[الفرق بين الكلّ والكلّيّ]

أقول: من هذا البحث يعلم الفرق بين الكلّ والكلّيّ، ويفرق بينهما بوجوه:

الأوّل: أنّ الكلّ موجود في الخارج، والكلّيّ ليس بموجود فيه.

الثاني: أنّ الكلّ يعدّ بأجزائه، والكلّيّ لايعدّ بجزئيّاته.

الثالث: أنّ الكلّ يتقوّم بأجزائه، والكلّيّ قد يقوّم جزئيّاته.

الرابع: أنّ الكلّيّ محمول على الجزئيّ، والكلّ لايكون محمولاً على الجزء، وهو المذكور هنا.

الخامس: أنّ أجزاء الكلّ متناهية، وجزئيّات الكلّيّ غير متناهية.

السادس: يشترط في حصول الكلّ حصول أجزائه، ولايشترط في حصول الكلّيّ حصول جزئيّاته.

ولايشترك ما ذكرناه في حدّ أوسط سوى الأوّل.

[عدم صحّة حمل الأجزاء في المركّب الخارجيّ]

قال: وأمّا المركّب الخارجيّ فلايصحّ حمل أجزائه عليه؛ لامتناع حصول الكلّيّة فيه، والمحمول هو الكلّيّ، فلايصحّ حمل أجزائه عليه. وما حصل في الخارج فهو متشخّص، ولهذا لايقال للسقف بيت ولاللجدار بيت، وهذا هو المعنى بالكثرة الخارجيّة. فالواحد بالشخص يتكثّر بأجزائه، والواحد بالنوع يتكثّر بأشخاصه، والواحد بالجنس يتكثّر بأنواعه. وقد تتصاعد الأجناس فتتّحد في جنسها العالي، فينطوي فيه جميع الأجناس بأنواعها وأشخاصها. وإذا اعتبرت

المفهومات العامّة الكلّيّة وجدت انطواء جميع الكثرات فيها، فيصير الكلّ واحداً، وبه يعرف انطواء جميع الموجودات في الوجود المطلق.

[انطواء جميع العوالم في الإنسان الصغير]

أقول: ومن هذا علم انطواء جميع /٣١ ب/ أشخاص الإنسان الكبير في الإنسان الصغير، بل و[١] انطواء جميع العوالم فيه، كما قيل:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وتستكبر
أتزعم أنّك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر
وأنت الوجود ونفس الوجود ... وما فيك موجود لايحصر[٢]

فعلم بهذا انطواء الكلّ فيه، بل وعلم به انطواء الكلّ في الإنسان الكبير وهو العالم بجملته، بل ويرتقي إلى معرفة انطواء الكلّ في الوجود المطلق، كما قيل:

هذا الوجود وإن تعدّد ظاهراً ... وحياتكم ما فيه إلّا أنتم
أنتم حقيقة كلّ موجود بدا ... ووجود هذه الكائنات توهّم[٣]

وهذا كلّه في مقام الجمع.

---

١. حج: ـ و.
٢. ديوان الإمام عليّ عليه السلام: ١٧٨
٣. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٩٤، ٣٨٧، ٤١٦

[أقسام العلّة وأحكامها]

قوله: والعلّة ما يتوقّف عليه الشيء إمّا في ماهيّته وهي المادّيّة والصوريّة وتسمّى علل الماهيّة، أو في وجوده وهي الفاعليّة والغائيّة وتسمّى علل الوجود.

ولايصحّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، وإلّا لزم إمّا الترجيح بلامرجّح أو فرض ما ليس بتامّ تامّاً، هذا خلف. ولايجوز أن يكون للمعلول الشخصيّ علّتان تامّتان، وإلّا لزم اجتماع الحاجة والاستغناء، ويجوز ذلك في النوعيّ.

[العلّيّة والمعلوليّة من الأمور البديهيّة]

قال: العلّيّة والمعلوليّة من عوارض الموجود، فهما من الاعتبارات العقليّة اللاحقة للموجود من الأمور البديهيّة الحاصلة في بداهة العقل، فلايحتاجان إلى تعريف؛ إذ كلّ عاقل يعلم معنى التأثير والتأثّر، فتعريفهما هاهنا إنّما هو بحسب اللفظ. فعرّف العلّة بأنّها ما يتوقّف عليه الشيء ـ أعني ما يحتاج إليه الشيء ـ سواء كان ذلك صادراً بإيجاب أو بالاختيار. ومن هذا جاز إطلاق العلّيّة والمعلوليّة على البارئ تعالى والعالم، وإن كان قد خالف فيه المتكلّمون.

[تفصيل القول في أقسام العلّة]

والعلّة تنقسم بالقسمة الأولى إلى أربع: المادّيّة والصوريّة والفاعليّة والغائيّة. ووجه الحصر أنّها إمّا داخلة في المعلول أو خارجة عنه، والأوّل علّة الماهيّة

والثاني علّة الوجود. وعلّة الماهيّة إمّا أن يكون المعلول بها بالقوّة أو بالفعل، والأوّل المادّة والثاني الصورة. وعلّة الوجود إمّا أن يكون منها الوجود أو لأجلها، والأوّل الفاعليّة والثاني الغائيّة.

[أسباب الماهيّة غير أسباب الوجود]

فأسباب الماهيّة حينئذٍ غير أسباب الوجود؛ لما عرفت أنّ أسباب الماهيّة العقليّة هي الجنس والفصل من حيث الوجود العقليّ، والماهيّة الخارجيّة هي المادّة والصورة من حيث الوجود الخارجيّ. وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية؛ لأنّ العلّة إمّا علّة لماهيّة الشيء أو لوجوده ـ كما تقدّم ـ فالفاعل مبدأ التأثير؛ لأنّه يفيد وجود المعلول بواسطة أو لابواسطة. وإنّما قيل فاعليّة؛ ليدخل الفاعل وما يسدّ مسدّه من الأشياء الراجعة إلى تتميمه كالموضوع والآلة /٣٢ أ/ وزوال المانع[١] والمعاون والداعية والوقت.

[متمّمات العلّة التامّة عند المتكلّمين]

أقول: هذه هي الأمور التي زادها المتكلّمون وجعلوها مع الأربع المذكورة مجموع العلّة التامّة. فالموضوع كالخشب للسرير، والآلة كالقدوم للنجّار، والوقت كالصيف لصانع الأديم، وزوال المانع كالغيم للقصّار، والداعية كالجوع للأكل. وزاد آخرون خامساً وهو المعاون كجاذب المنشار للنشّار. وهذه كلّها راجعة إلى تتميم الفاعل في حصول أثره خارجاً ولولاها لما تحقّق كونه فاعلاً، فلمّا قيل فاعليّة اندرجت كلّها فيه.

---

١. حج: الموانع.

[المادّة حقيقيّة وغير حقيقيّة]

قال: وأمّا المادّيّة فليندرج فيها المادّة الحقيقيّة وغيرها.

أقول: المادّة الحقيقيّة هي المادّة الأولى التي هي محلّ الإمكان الاستعداديّ الذي حكموا بسبقها عقلاً على الجسم ولزوم الصورة لها. وتسمّى المادّة المطلقة والمادّة الكلّيّة، ويلزمها صورة مطلقة ويلزمها الجسم المطلق. واختلفوا فيها:

فقال بعضهم: إنّها الوجود. فهو عندهم الهيولى الأولى.

وبعضهم قال: إنّها الجوهر.

وآخرون قالوا: إنّها الإمكان.

وبعضهم قال: إنّها الحقّ تعالى. وهو غلط وإلّا لكان محلّاً للصور ـ تعالى اللّه عنه ـ

والإشراقيّون يجعلونها الجسميّة ويعبّرون عنها بالامتداد في الجهات، وينكرون وجود هيولى زائدة عليها ـ كما سلف ـ ويجعلون الصورة النوعيّة والجسميّة أعراضاً.

وأمّا المادّة الغير الحقيقيّة فسائر الأجسام التي تتركّب عنها أجسام أخرى، وتلزمها صور طارئة بعد التركيب جسميّة ونوعيّة، فتكون تلك الأجسام مواداً بالنسبة إلى الأجسام الثانية الطارئة عليها بعد التركيب. وقد يعبّرون عن المادّة الحقيقيّة بمادّة العناصر التي هي شيء واحد عندهم يختلف بالصور؛ لأنّها المادّة لجميع المركّبات المادّيّة.

[العلّة الصوريّة]

قال: وكذا الصوريّة؛ فإنّ المحلّ المتقوّم بالحالّ قابل له ويحتاج في وجوده

إليه، فيسمّى[١] قابلاً بالنسبة إليه ومادّةً بالنسبة إلى المركّب.

[الركن والعنصر والأسطقس والهيولى والمادّة والأصل والموضوع]

أقول: اعلم أنّ الشيء باعتبار كونه جزءً للمركّب بالفعل يسمّى ركناً، وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمّى عنصراً، وباعتبار انتهاء التحليل إليه يسمّى أسطقساً، وباعتبار كونه قابلاً للصور الغير المعيّنة يسمّى هيولى، وباعتبار قبوله للصور المعيّنة يسمّى مادّةً، وباعتبار كون المركّب مأخوذاً منه يسمّى أصلاً، وباعتبار كونه محلّاً للصور المعيّنة بالفعل يسمّى موضوعاً، وهو في الحقيقة شيء واحد تعرض له هذه الأسماء عند هذه الاعتبارات.

[قبول المادّة للصورة من اللوازم الذاتيّة لها]

قال: وقبول المادّة للصورة من اللوازم الذاتيّة لها؛ لأنّ القبول الحاصل فيها لايتخلّف عنها، بل يثبت في جميع الأحوال. وليس هو قبول لشيء خاصّ وإلّا لما قبلت المادّة الصور المختلفة. نعم! قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً؛ لأنّ قبول النطفة للصورة الإنسانيّة /٣٢ ب/ أبعد من قبول العَلَقة لها وهكذا. والسبب استعدادات تكتسبها المادّة باعتبار الحالّ فيها وهي المسمّى بالإمكان الاستعداديّ المدّعى وجوده، وهذا الحالّ هو الصورة للمركّب منه ومن المحلّ ـ أعني الجسم ـ لأنّ الفاعل إنّما يفيض وجود المحلّ عنه لابانفراده، بل بإعانة من الحالّ؛ لأنّ المحلّ يمتنع وجوده منفكّاً عن الحالّ.

---

١. حج: فليسمّى.

[الأعيان الثابتة عند أهل الكلام والفلسفة]

أقول: هذا بحث شريف وفيه أسرار ولطائف لايمكن كشفها على التحقيق، ولنشر إلى شمّة منه فنقول: لاشكّ أنّ فيض الوجودات الخاصّة عن الوجود المطلق على الماهيّات الممكنة مشروط بإمكانها؛ لأنّها لو لم تكن موصوفة بالإمكان الذي معناه صحّة قبول الوجود وفيضه، لم يكن ثمّ تعيّن ولامتعيّن؛ إذ وجود القابل شرط في تحقّق أثر الفاعل، وهذا شيء تشهد به الفطرة السليمة. فالماهيّات المشروطة بالإمكان كالمادّة، والوجود المفاض عليها من الفاعل كالصورة. وتحقيق هذا البحث يتوقّف على أمور:

الأوّل: أنّ هذه الماهيّات الممكنة بعد تحقّقها في أنفسها وأنّها شرط في قبول الوجود هل هي ثابتة خارجاً أم لا؟

الثاني: هل ثبوتها وتحقّقها ـ سواء كان في الخارج أم لا ـ [بجعل][1] جاعل أم لا؟

الثالث: هل ذلك الاستعداد الحاصل فيها لقبول الوجود من لوازم ذاتها، بحيث لايحتاج فيه إلى الفاعل أم لا؟

وكلّ هذه المباحث وقع فيها نزاع وكلام كثير.

فالمعتزلة قالوا بثبوتها خارجاً وإنّها في أنفسها أشياء ثابتة متحقّقة الأعيان خارجاً، ليس للفاعل فيها إلّا جعلها على صفة الوجود.

وأنكرت ذلك جماعة الفلاسفة وباقي المتكلّمين، وقالوا: لاثبوت لها خارجاً.

وموضع النزاع أنّ الثبوت هل هو عين الوجود أو غيره، وقد مضى البحث فيه. ولمّا كان الأكثر على أنّهما شيء واحد، قالوا: إنّها ليست ثابتة في الخارج وإنّ

---

١. تش، مر، حج: يجعل.

ثبوتها إنّما هو في الذهن والقوى العقليّة.

[الأعيان الثابتة عند أهل الكشف والإشراق]

وجماعة أهل الكشف والإشراق قالوا بثبوتها في ذات الحقّ تعالى؛ لتعلّق علمه بها؛ إذ لا على ما هي عليه، وإنّها حقائق متمايزة فيه، وعلمه تعالى نفس ذاته، فهي عند التحقيق عين ذاته. ويعبّرون عنها بالحقائق الثابتة وحضرة الغيب المطلق وعالم الغيب والأعيان الثابتة والعالم العقليّ وعالم الربوبيّة، والأعيان الخارجيّة مظاهرها المتعيّنة بالتعيّنات الأسمائيّة. ولهم في ذلك مباحث كثيرة مذكورة في كتبهم، كما أشار إليه بعضهم بإشارة خفيّة في قوله:

> فمن لطفه تعالى أنّه يشاهد الأعيان مع استعداداتها واستحقاقاتها الغير المجعولات، ثمّ يشاهد صور تلك الأعيان في عالم العقول والمجرّدات، ثمّ في عالم النفوس والروحانيّات، ثمّ في عالم الأجسام والمركّبات. ومعلوم أنّ الملك غطاء الملكوت، والملكوت غطاء الجبروت، والجبروت غطاء اللاهوت،/٣٣ أ/ واللاهوت غطاء الذات المعبّر [عنه] بالأسماء والصفات.

ومن هذا قولهم:

> حجب الذات بالصفات، والصفات بالأسماء، والأسماء بالأفعال، والأفعال بالأكوان، والكلّ ليس إلّا هو ومظاهره.[1]

وقولهم أيضاً:

> أوّل الحضرات حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة والحضرة العلميّة.

---

١. ذكره السيّد حيدر الآمليّ في كتبه مع اختلاف قليل وهو: «حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، وحجب الأفعال بالأكوان» (المقدّمات من نصّ النصوص: ٤١٨؛ جامع الأسرار: ١٥٢، ١٦٢).

وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلق وعالمها الملك.

وحضرة الغيب المضاف. وينقسم إلى ما هو أقرب إلى الغيب المطلق وعالمه عالم العقول والنفوس المجرّدة، وإلى ما يكون أقرب إلى الشهادة وعالمه عالم المثال. وإنّما انقسم الغيب المضاف إلى هذين القسمين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثاليةً مناسبةً لعالم الشهادة المطلق، وصوراً عقليّةً مناسبةً لعالم الغيب المطلق.

والخامس الحضرة الجامعة للأربعة وعالمها العالم الإنسانيّ الجامع للكلّ. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو العالم المثاليّ المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت وهو عالم المجرّدات، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية التي هي الحضرة الواحديّة، وهي مظهر الحضرة الأحديّة. وليس غير ذلك شيء يذكر.[١]

إلى غير ذلك من عباراتهم، وهذا باعتبار الإيجاد الإبداعيّ. وأمّا باعتبار الإيجاد المادّيّ فقد قال بعضهم:

إنّ الحقّ تعالى لمّا أراد إيجاد العالم التدوينيّ على حدّ ما علمه بعلمه الذي هو نفسه، انفعل عن تلك الإرادة المتقدّسة[٢] بسبب تجلّيات الحقيقة الأحديّة، حقيقة تسمّى الهباء بمنزلة الجصّ للبناء. وهو أوّل موجود في عالم التدوين والتسطير ويسمّونها أهل الأفكار الهيولى الأولى، والعالم كلّه فيه بالقوّة، فقبل منه كلّ شيء في ذلك على حسب قوّته واستعداده وقابليّته كما يقبل البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله.[٣]

وأمثال ذلك في عباراتهم كثيرة.

[الماهيّات الممكنة مجعولة أم لا؟]

وأمّا أنّ الماهيّات المذكورة هل هي في أنفسها بجعل الجاعل أم لا، فالظاهر

---

١. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٩٠

٢. مر: المقدّسة.

٣. الفتوحات المكّيّة: ١١٩/١

من أكثر أهل الكلام القول بأنّها مجعولة، وليس لهم من الأدلّة القطعيّة ما يثبت هذه الدعوى. وأكثر الفلاسفة والمعتزلة على أنّها غير مجعولة؛ لأنّها في أنفسها كذلك، فلايحتاج فيه إلى جعل جاعل.

أمّا على مذهب المعتزلة فظاهر أنّها ثابتة خارجاً، ثبوتاً لايحتاج معه إلى علّة تجعلها كذلك.

وأمّا على مذهب الفلاسفة فلأنّها أمور اعتباريّة عقليّة لاحقائق لها خارجاً، وكذلك الإمكان اللازم لها من الصفات الاعتباريّة العقليّة. وقد تقرّر في العلوم الحكميّة أنّ الاعتبارات العقليّة لاتحتاج إلى جاعل يجعلها ولافاعل يفعلها؛ لأنّ الجعل والفعل /٣٣ ب/ من الصفات الحقيقيّة الثابتة في الخارج، وهي ليست كذلك.

وأمّا الإشراقيّون فلمّا قالوا بتحقّقها في العالم العقليّ وإنّها أعيان ثابتة فيه وهي عين ذات الحقّ، سقط عنهم هذا البحث؛ لأنّ الجعل من باب التعيّن في الخارج، والتعيّنات الخارجيّة هي ظلالات تلك الأعيان، فلاتكون موصوفة بالمجعوليّة؛ لأنّها عند التحقيق أسماؤه المتعيّنة بالتعيّنات الخارجيّة عند التنزّل عن مرتبة الأحديّة الصرفة إلى مرتبة الواحديّة التي فيها تعيّنات تلك الأسماء بالصور الخارجيّة التي هي ظلالاتها. فتكون تلك الأعيان الثابتة هي عند التحقيق عين ذاته الأحديّة، فلاجاعليّة ولامجعوليّة هناك. نعم! تصير مجعولة عند التعيّنات الأسمائيّة في مقام الإلهيّة، ولهم في هذا مباحث دقيقة لايمكن الوصول إلى أكثرها بالبحث الصرف، بل تحتاج إلى تحدّس وتهذيب نفس يحصل معه نور قدسيّ تتحقّق معه معرفة هذه المباحث.

[قوابل الماهيّات مجعولة أم لا؟]

وأمّا أحوال القوابل فالخلاف فيها كالخلاف في الماهيّات القابلة. فعلى القول بأنّها بجعل الجاعل تكون قوابلها كذلك؛ لأنّ الجاعل لها جاعل لقابليّاتها؛ لأنّه أعطاها ذواتها المستعدّة لقبول فيضه. ومن قال إنّها غير مجعولة لزمه أن يقول إنّ قوابلها من لوازمها، فكما لم تحتج ذواتها إلى الجاعل كذلك جميع لوازمها. وذلك على مذهبَي المعتزلة والفلاسفة ظاهر.

أمّا على ما اختارته المعتزلة فلأنّ الفاعل ليس له تأثير إلّا في إعطائها صفة الوجود والثبوت لها بذاتها. فلو لم تكن قابلة لصفة الوجود لم يصحّ من الفاعل فيضه عليها؛ إذ العقل الصريح حاكم بأنّ فعل الفاعل مشروط بقبول القابل.

وكذلك على ما اختارته الفلاسفة؛ فإنّ الإمكان أمر عقليّ لازم للماهيّة العقليّة، فهما معاً غير مجعولين، وإلّا لما كانا عقليّين، والفرض أنّهما كذلك.

وأمّا أهل الذوق ومشايخ الصوفيّة فقالوا: إنّ هذه التعيّنات لمّا كانت مظاهر أسمائه المتعيّنة في مرتبة الألوهيّة كانت المظهريّة بالفعل تتعلّق بالاستعداد والقابليّة، وبالأكثريّة فيها والأقلّيّة والأشدّيّة والأضعفيّة يتفاوت الفيض. فكلّما كان الاستعداد أقوى وأكثر وأشدّ كان الفيض أشرف وأعلى، وكلّما كان أضعف كان الفيض أنزل وأدنى.

وهذه قاعدة مطّردة بينهم وتحقيقها راجع إلى بحث الحقائق والماهيّات والاستعدادات والقابليّات وأنّها غير مجعولة بجعل الجاعل. والدليل على أنّها غير مجعولة بعد البراهين العقليّة القطعيّة قوله تعالى: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ**﴾[1]

---

١. الإسراء/٨٤

وقوله: ﴿وَآتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ﴾[١] وقولهﷺ: «كلّ ميسّر لما خلق له»[٢] وقول داوود عليه السلام وقد سأل ربّه: يا ربّ! لماذا خلقت الخلق؟ وجوابه تعالى بقوله: لما هم عليه. /٣٤ أ/ وأمثال ذلك كثير[٣]، وقد نطقت بذلك أشعار مشايخهم كما في قول بعضهم:

لولاه ولولانا، لما كان الذي كانا ... فصار الكون مقسوماً بإيّاه وإيّانا[٤]

وقول الآخر:

كنّا حروفاً عاليات لم نقل ... متعلّقات في ذرى أعلى القلل

أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو ... والكلّ فى هو هو، فسل عمّن وصل[٥]

وقول الآخر[٦]:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة ... كثيرة ذات أوصاف وأسماء

ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا ... عيناً بها اتّحد المرئىّ والرائى[٧]

---

١. إبراهيم عليه السلام/٣٤

٢. بحار الأنوار: ٢٨٢/٤، ١٤٤/٦٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

٣. هامش حج: ومن المؤيّدات قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ [التغابن/٢] وقوله: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَالنورَ﴾ [الأنعام/١] ـ بالتعدية إلى مفعول واحد ـ وقوله في الحديث القدسيّ: «أنت أولى بسيّئاتك منّي» وقوله: «والشرّ ليس إليك» و﴿لايُسْئَلُ عَمَّا يفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ [الأنبياء/٢٣].

٤. منقول عن الشيخ الأكبر في: الفتوحات المكيّة: ٢٥١/٣؛ فصوص الحكم: ١٤٣

٥. منسوب إلى الشيخ الأكبر أيضاً في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٦؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٣٨/١

٦. هامش حج: لايخفى عليك حسن لطفه وإيهامه وإشعاره إلى المطلوب بوجه أحسن، فافهم.

٧. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٥٧؛ جامع الأسرار: ٢٠٣؛ نقد النقود: ٦٧٥

إلى غير ذلك من كلماتهم. وأحسن من ذلك الرجوع إلى قوله تعالى: ﴿لايُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[١]، وعنده ينقطع الخطاب ويضمحلّ البحث وتقصر الأفكار ويبطل الاعتبار، والله أعلم بحقائق الأمور.

[العلّة الغائيّة]

قال: وأمّا العلّة الغائيّة فهي في الحقيقة علّة بماهيّتها للعلّة الفاعليّة؛ إذ الفاعل ما لم يتصوّر غايةً ما لايفعل قطعاً، مع أنّها معلولة في وجودها لمعلولها؛ لأنّ وجود الغاية يترتّب على وجود المعلول.

وبيانه أنّ النجّار مثلاً الذي هو فاعل السرير ما لم يتصوّر غايته أوّلاً لم يتحرّك إلى إيجاده، فإذا وجد تحصّلت تلك الغاية بعد وجود السرير. فماهيّة الغاية علّة لعلّيّة الفاعل في الوجود، ووجودها خارجاً معلول للسرير، فهي متقدّمة أوّلاً تقدّماً عقليّاً، متأخّرة باعتبار الوجود الخارجيّ، ولاامتناع في اجتماع ذلك[٢]. والغاية ثابتة لكلّ قاصد بفعله، بل والقوى الحيوانيّة المحرّكة الحاصلة في العضلات لها غاية هي الوصول إلى المنتهى، وكذلك القوّة الشوقيّة غايتها وصوله، بل وأثبتوا للطبيعيّات غايات تتأدّى إليها الطبيعة.

[لاغاية اتّفاقيّة في الوجود]

أقول: «الغاية يقسّمونها إلى ذاتيّة وإلى اتّفاقية؛ لأنّ تأدّي السبب إلى المسبّب إن كان دائماً أو أكثريّاً تسمّى الغاية باعتبارهما غاية ذاتيّة، وإن كان مساوياً أو

---

١. الأنبياء/٢٣

٢. حج: + من جهتين.

أقلّيّاً تسمّى الغاية باعتبارهما اتّفاقيّة، كمن حفر بئراً فوجد كنزاً. وأنت إذا اعتبرت العلّة التامّة في وجود الكنز لم تجد من الغايات ما يكون اتّفاقيّاً بتفسيرهم؛ لأنّ صدور المعلول عن العلّة لايكون إلّا دائماً والمعلول يستحيل تخلّفه عن العلّة التامّة، إلّا أنّهم يعنون بالاتّفاقيّ ما يلحق الماهيّة لا من ذاتها، بل من غيرها لأسباب عقليّة خفيّة عنّا.

وقد عرفت أنّ السبب إمّا إراديّ أو طبيعيّ، فتكون الطبيعة والإرادة متقدّمتين على الاتّفاق. والغايات العارضيّة إنّما تكون موجودة إذا كانت الذاتيّة موجودة. والأسباب الإراديّة والطبيعيّة لها غايات بالذات، والأمور الاتّفاقيّة لها غايات بالعرض. فإنّ المسافر إلى بلد لشراء عبد إذا ظفر بعبده الآبق اتّفاقاً من غير أن يجعل الخروج لأجله، فشراء العبد الذي كان الخروج لأجله /٣٤ ب/ غاية ذاتيّة وظفره بالعبد الآبق اتّفاق.

قالوا: والسبب الاتّفاقيّ إذا تأدّى إلى غايته الذاتيّة يسمّى بالنسبة إلى غايته الطبيعيّة سبباً ذاتيّاً، وبالنسبة إلى غايته العرضيّة سبباً اتّفاقيّاً، وذلك كالحجر الهابط إلى بطن الوادي إذا شجّ في طريقه ثمّ وصل إلى غايته الطبيعيّة، وإن لم يتأدّ الحجر إلى غايته الذاتيّة، بل وقف عند الشجّ، فيسمّى بالنسبة إليها باطلاً. ومطلق الغاية لايشترطون فيها إرادة ورويّة؛ فإنّ الأمور الطبيعيّة لها غايات مع خلوّها عن الإرادة. وأرباب الصنائع التي صارت ملكة لهم لايتفكّرون عند الخوض فيها، فإنّ العوّاد الماهر لايفكّر عند كلّ نقرة ولايتروّى في كلّ صوت مع وجود غاياتها.

[أقسام الغاية]

ثمّ إنّ الغاية قد تكون نفس الصورة الحاصلة في التخيّل التي تنتهي إليها

الحركة، كمن تصوّر متنزّهاً لدفع الملالة فتحرّك إليه. وربّما كانت الغاية غير ما تنتهي إليه الحركة، كمن يقصد موضعاً لمشاهدة محبوب.

والغاية في القوّة الشوقيّة إذا لم تحصل بالحركة تسمّى تلك الحركة بالنسبة وبالقياس إلى تلك الغاية باطلاً، وإن حصلت الغاية بالحركة فإن كان مبدأ الحركة الفكر فالغاية هو الخير المعلوم أو المظنون، وإن كان المبدأ للحركة شوقيّاً تخيّليّاً وحده يسمّى جزافاً كالعبث باللحية، وإن كان المبدأ هو الشوق التخيّليّ مع طبع أو مزاج يسمّى قصداً ضروريّاً كالتنفّس وحركة المريض، وإن كان المبدأ هو التخيّل مع ملكة نفسانيّة لاتحتاج إلى حركة رويّة فيسمّى عادةً، وإذا انضمّ إلى الشوق التخيّليّ رويّة وتأدّى إلى الغاية المطلوبة فلايسمّى عبثاً.

ومبدأ هذه الأمور المذكورة هو الشوق والتخيّل؛ فإنّ العابث بلحيته والنائم والساهي يفعلون أفعالاً ويتحرّكون حركات ولاتخلو عن تخيّل لذّة أو تبدّل حاله مملولة، وعدم بقاء ذلك في الذكر لايدلّ على عدمه بالكلّيّة؛ فإنّه قد ثبت أنّ التخيّل شيء والشعور به شيء آخر وبقاء ذلك الشعور في الذكر شيء آخر، فليس بحقّ إنكار التخيّل لعدم بقائه في ذلك. وغاية الحركة الفلكيّة لما فوقها، والموت غاية نافعة للنفس الناطقة ولنظام النوع وهو من الغايات الضروريّة. هكذا ذكروه الحكماء المشّاؤون في الغايات».[١]

وقال بعض الإشراقيّين:

> إنّ الغايات الذاتيّة لاتكون إلّا في نفس الفاعل، وإنّ من طلب شيئاً فإنّما يطلبه لمصلحة تعود إلى نفسه؛ فإنّ الطالب لمكان لدفع الملالة أو للقاء

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ١٧٤/٣

المحبوب لولا انتفاع وفرح يعود إلى نفس الطالب ما طلب. وكذا الغاية الخارجة عن الفاعل كصورة الكرسيّ في الخشب، والفاعل لرضا زيد لولا أولويّة وفائدة تعود إلى نفس الفاعل ما فعل.

واعلم أنّ هذه الأشياء ليست بعلل غائيّة /٣٥ أ/ بمعنى أنّها أقصى ما يطلب الشيء لأجله، بل بمعنى أنّها نهاية الشيء لاغير.[1]

[الغاية في أفعال الحقّ تعالى]

«فغاية الحركة مطلقاً هي ما يتحرّك إليه الشيء ومتى وصل إليها وقف. ولمّا كان تعالى جواداً مطلقاً فلايصحّ أن يكون حصول الفعل الصادر عنه إنّما هو بسبب الغاية التي هي علّة لفاعليّة الفاعل[2]، حتّى تكون تلك الغاية علّة الجود فيكون هي الموجبة لكون الفاعل جواداً بالفعل، وإلّا لم يكن جواداً لذاته ولاجواداً مطلقاً؛ لأنّ الغاية على هذا الوجه هي الموجبة لاستكماله بغيره، وذلك ممتنع على الواجب لذاته، بل الغاية التي لاتكون علّة غائيّة لفعله، بل هي نهاية ما ينتهي إليه الفعل، وذلك جائز بالنسبة إليه. بل ذاته المقدّسة ذات يحصل منها جميع الأشياء على أتمّ ما ينبغي وأكمل ما يمكن لتمام ذاته وكمال فاعليّته، بل هو غاية جميع الموجودات بأسرها؛ لأنّها بحسب ما لها من الكمالات الممكنة لذاتها لاتزال طالبة لكمالاتها متشبّهة بالكمالات الحقيقيّة التي للواجب لذاته بقدر الإمكان طلباً ذاتيّاً حاليّاً.

---

١. نفس المصدر: ١٧٦/٣؛ حكمة الإشراق: ٣٨٥

٢. هامش حج: الغاية في أفعاله تعالى هي نهاية ما ينتهي إليه الفعل، لا ما هي علّة لفاعليّته؛ لأنّه جواد مطلق كامل بالذات، فافهم.

[الغاية في المفارقات]

فجميع المفارقات لها عشق عقليّ إلى ذلك الكمال، ولاشوق لها؛ لأنّ الشوق لابدّ فيه من حصول شيء وفقد شيء، والمفارقات جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل.

[الغاية في النفوس والأجسام]

وأمّا النفوس بجملتها والأجسام فلها شوق وعشق إلى ذلك الكمال، إمّا إراديّ إن كانت له حياة وإمّا طبيعيّ إن لم تكن. فيجب أن تعلم أنّه لولا العشق والشوق إلى الواجب لذاته ـ عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ ما تكوّن متكوّن ولاحدث حادث ولاتحرّك متحرّك ولاحصل النظام العجيب والترتيب الغريب في عالمنا هذا؛ فإنّه لولا عشق العالي لانطمس السافل.

[الغاية في الحركات الفلكيّة عند المشّائيّين]

وأمّا الحركات الفلكيّة فلأنّهم قرّروا أنّها ليست بطبيعيّة ولاقسريّة، بل هي إراديّة؛ لأنّ لها نفوساً مجرّدةً عن الموادّ متعلّقة بها كحال تعلّق أنفسنا بأبداننا، فهي المحرّكة لأجرامها حركة إراديّة ليس مطلوبها جزئيّاً. ولايمكن وقوعه دفعة، بل مطلوبها لامحالة أمر كلّيّ بإرادة كلّيّة موجبة لعلم كلّيّ، وكلّ ما له علم كلّيّ فله نفس ناطقة مجرّدة عن المادّة غير منطبعة فيها.

وليس مطلوبها أمراً شهوانيّاً ولاغضبانيّاً[١]؛ لعدم المزاحم. فلابدّ هناك من غرض، فذلك الغرض لايكون مظنوناً، بل لغرض علويّ لا لما تحتها؛ لأنّ العالي

---

١. مر: غضبيّاً.

لاغرض له في السافل وإلّا ليكمل الأشرف بالأدنى وهو غير جائز، فيكون ذلك الغرض معشوقاً لها محبوباً لاينال دفعةً وإلّا لوقفت[١]، بل على التدريج، وهو التشبّه بمعشوق لاينال دفعةً، ليس هو جرماً فلكيّاً. فوجب أن يكون عقلاً ليس متّحداً وإلّا لاتّحدت الحركة.

فيجب أن يكون المتشبّه به عقولاً حاصلة بالفعل من جميع الوجوه، متشبّهة به في إخراج كمالاتها الممكنة من القوّة إلى الفعل في كلّ وقت على التعاقب شيئاً فشيئاً، وهي دائماً /٣٥ ب/ بالقوّة من بعض الوجوه حتّى لاتنقطع الحركة، فهي تخرج على التدريج والتعاقب. ولكلّ واحد منها معشوق يتشبّه به، وللجميع معشوق واحد مشترك. فاشتركت الحركة الدوريّة واختلفت في الجهات وأوضاعها، لايمكنها الجمع بينها، فوجب خروجها من القوّة إلى الفعل على التدريج والتعاقب المتحفّظ بالنوع، ويتبع ذلك رشح الخير الدائم على السافل لابقصده، بل تشبّهاً بالعالي. هذا ما قاله المشّاؤون.

[الغاية في الحركات الفلكيّة عند الإشراقيّين]

وأمّا الإشراقيّون فقالوا: إنّ النفوس الفلكيّة تنال من الأفق الأعلى والعالم الأسنى أنواراً قدسيّةً في غاية ما يكون من اللذّة، وينبعث عنها لأجلها حركات تعدّ تلك الحركات لإشراق آخر وذلك الإشراق لحركة أخرى، وهكذا لاتزال الإشراقات العقليّة موجبة لتلك الحركات والحركات معدّة لحصول الإشراقات بلاانقطاع ولاانصرام، فتدوم حركاتها باستمرار وجدها عن أنوار تأتيها وتشرق

---

١. حج: لتوقّفت.

عليها من العالم العقليّ والصقع الإلهيّ.

فإذا انفعلت أنفسها عن تلك اللذّات القدسيّة والابتهاجات الروحانيّة والإشراقات العقليّة العلويّة، استتبعت الانفعالات النفسيّة حركة أجرامها بالحركات الدوريّة المناسبة لتلك الإشراقات النوريّة تابع لانفعال يحصل من تصوّرها يشبه الخيال الذي يحصل لنا المحرّك لأجرامنا عند حصوله لنا، وتلك حاصلة من تصوّر الكمالات الحاصلة لها من العقول المفارقة. فكمالها إنّما يكون بإخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل على التعاقب.

ثمّ يتبع هذا الحصول والنيل حركة أجرامها المستلزمة لإخراج الأوضاع المختلفة المستلزمة لرشح الخير الدائم على كلّ قابل مستعدّ ممّا في عالم الكون والفساد. فلولا اختلاف أوضاع الأجرام المختلفة المستلزم لنفع السافل على سبيل التبعيّة لا على سبيل القصد، ما حصل للسافل الاستعداد لقبول الفيض من المفارق».[1]

هذا ما نقل عن فريقي أهل الحكمة في كيفيّة حركات الأفلاك، والغرض الحاصل منها على سبيل الاختصار ممّا التقطناه من مصنّفاتهم.

[كيفيّة حركات الأفلاك على قواعد الأشعريّ]

وأمّا أهل الكلام فلم أقف في مصنّفاتهم في ذلك على شيء موافق لهذه المعاني أو مخالف لها فأحكيه. والذي تقتضيه قواعد الأشعريّ منهم من القول بنفي الأسباب بالكلّيّة يلزم أن يكون المحرّك لجميع أجرامها هو اللّه تعالى

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٧٣/٣

بلاواسطة شيء آخر غير أجرامها القابلة للحركة بإرادته الكلّيّة السارية في كلّ ما عداه، لالنفع السافل ولالغيره من الأغراض المقصودة بالذات.

[كيفيّة حركات الأفلاك على قواعد المعتزليّ]

وأمّا على قواعد المعتزليّ فلابدّ لها من محرّك يكون هو السبب في حركاتها؛ لقولهم بالأسباب المؤثّرة، وتكون تلك الحركات الحاصلة عن ذلك السبب لغاية وغرض هو نفع السافل. وتلك الغاية والغرض هو /٣٦ أ/ الحامل لذلك السبب على إيقاع الحركة في أجرامها القابلة لها، إلّا أنّي لم أقف لهم على كلام في تعيين ذلك السبب ما هو، وإنّما قلت بهذا على مقتضى أصولهم وقواعدهم. وظاهرها يقتضي أن يكون ذلك السبب إراديّ؛ لتوقّف الغرض المقصود بالحركة على الإرادة، على مقتضى الأصول السالفة.

ومن تدبّر أحوال أقوال ما ذكره أهل الحكمة لم يجد ما ذكروه مخالفاً لأصول الشريعة ولاللقواعد الإسلاميّة؛ فإنّ فيها من الظواهر الكثيرة ما يدلّ على إسناد حركاتها إليها، كما فيها ما يدلّ على إسناد أفعالنا إلينا من غير فرق. وذلك دليل على أنّ لها نفوساً مدبّرةً لها كما لنا، واللّه أعلم بحقائق الأمور.

[العلّيّة والمعلوليّة من المعقولات الثانية]

قال: إذا عرفت ذلك فالعلّيّة والمعلوليّة من المعقولات الثانية؛ لأنّها من الأمور العارضة للمعقولات الأولى في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقها؛ إذ ليس في الخارج شيء هو علّيّة وشيء هو معلوليّة؛ إذ لو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل.

[التقابل بين العلّيّة والمعلوليّة]

وبينهما تقابل التضايف؛ لأنّ كلّ واحدة منهما إنّما تعقَل بالقياس إلى الأخرى؛ إذ لاتعقَل العلّيَة إلّا بالقياس إلى المعلوليّة وبالعكس. وإذا تقابلتا امتنع اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة، وقد تجتمعان في الشيء الواحد من جهتين مختلفتين كالعلل المتوسّطة؛ فإنّها معلولة بالقياس إلى علّتها وعلل بالقياس إلى معلولاتها. وأمّا تعاكسهما في العلّيّة والمعلوليّة بأن يكون المعلول علّة لعلّته من جهة واحدة فمحال ـ كما يأتي ـ

[وحدة العلّة من كلّ وجه موجب لوحدة المعلول]

قوله: ووحدة العلّة من كلّ وجه موجب لوحدة المعلول.

قال: هذا الحكم ممّا تقرّر ثبوته عند الفلاسفة ويدّعون أنّه من الأحكام الضروريّة ومنعه أكثر المتكلّمين. واختار المصنّف المذهب الأوّل وقال: إنّ العلّة الواحدة التي لاتعدّد فيها بشيء من الوجوه والاعتبارات يجب أن تتّحد معلولها. وأراد بذلك أن لاتتعدّد آلاتها وقوابلها؛ فإنّ مع تعدّدهما تتعدّد معلولاتها كتعدّد معلولات النفس وأفاعيلها بتعدّد آلاتها من الحواسّ الظاهرة والباطنة، وكتعدّد معلولات الشمس بتعدّد القوابل كبياض الثوب وسواد الإنسان عن حرارتها الواحدة.

[رجحان قول المصنّف على قول الفلاسفة]

أقول: اعلم أنّ المصنّف إنّما قال: «إنّ وحدة العلّة تستلزم وحدة المعلول» ولم يقل: «إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد» كما نقل عن الفلاسفة؛ ليكون كلامه جارياً على قواعد المتكلّمين؛ لأنّهم يقولون في العلل الإيجابيّة: إنّ وحدة العلّة تستلزم وحدة المعلول، ويمنعون ذلك في الفاعل المختار. ويدلّ على ذلك ما حكاه الشيخ جمال الدين [حسن بن يوسف] بن المطهّر[1] ﵀ في كتاب *كشف الفوائد لشرح قواعد العقائد* عن المتكلّمين في قوله فيه بعبارته وهي:

والمتكلّمون قالوا: إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد في العلل الإيجابيّة. ٣٦/

---

١. مر: + الحلّيّ.

> ب/ وأمّا الفاعل المختار فيجوز أن يتكثّر آثاره من غير اعتبارات فيه. والأشاعرة أنكروا وجود علل ومعلولات البتّة؛ لأنّه لامؤثّر عندهم إلّا اللّه (إلى آخر كلامه).[١]

والغرض من نقله صحّة القول بأنّ وحدة العلّة من كلّ وجه تستلزم وحدة المعلول وأنّه مذهب للمتكلّمين غير الأشاعرة موافقة للفلاسفة، إلّا أنّ المتكلّمين لمّا منعوا القول بالإيجاب وأثبتوا الاختيار منعوا قول الفلاسفة: إنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد، بناءً على الاختيار. ولو قالوا بالإيجاب الذي نقلوه عن الفلاسفة لقالوا بما قالوه.

وكذلك الإمام نصير الدينﷺ قال في *تجريده*: «ومع وحدته يتّحد المعلول».[٢] قال الشارح جمال الدين ـ قدّس اللّه[٣] نفسه ـ:

> المؤثّر إن كان مختاراً جاز أن يتكثّر أثره مع وحدته، وإن كان موجَباً ذهب الأكثر إلى استحالة تكثّر معلولاته باعتبار واحد.[٤]

والحامل لنا على ذكر ذلك أنّ بعض من ينتحل الكلام ويزعم أنّه ممّن خاض تيّاره اعترض على المصنّف ونسبه إلى اعتقاد أصول الفلاسفة وشنّع عليه عند جماعة من الطلبة، ولم يعلم المسكين أنّ في الزوايا خبايا وأنّ مذاهب القوم لاتعلم إلّا بكثرة الاطّلاع والنظر، لابالقيل والقال وكثرة الاعتراض وإيراد السؤال.

[ضروريّة هذا المطلوب عند الفلاسفة وغفلة المتكلّمين عنه]

قال: ولم يستدلّ المصنّف على هذا المطلوب؛ لظهوره عنده وأنّه من

---

١. كشف الفوائد: ٧٠

٢. تجريد الاعتقاد: ١٣٤

٣. مر، حج: قدّست.

٤. كشف المراد: ١١٦

المعلومات الضروريّة كما هو عند محقّقي الفلاسفة. وإنّما أغفل المتكلّمون هذا الحكم وكثرت مدافعة الناس إيّاه؛ لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقيّة. فإنّ من عرف معنى الواحد الحقيقيّ حقّ المعرفة جزم بأنّه لايصدر عنه من حيث هو إلّا واحد؛ إذ مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه شيء غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه شيء آخر؛ لأنّ عليّته لأحدهما بالضرورة غير عليّته للآخر، فيتغاير[1] المفهومان لتغاير حقيقتهما. فليس العلّة شيئاً واحداً، بل إمّا شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين، وقد فرض واحداً، هذا خلف.

فإن قلت: إنّ تلك الأمور إضافيّة اعتباريّة، فلايلزم من تكثّرها تعدّد الواحد وتكثّره؛ **قلنا**: على تقدير تسليم أنّها أمور اعتباريّة فإنّها مغايرة في الاعتبار لذلك الواحد، فلايكون الواحد في الاعتبار واحداً وقد فرض واحداً؛ إذ فرض كونه علّةً أمرٌ اعتباريّ لاحق بذاته.

فإن قلت: فذلك لازم في الواحد؛ فإنّ كونه علّة له أمر مغاير له؛ **قلت**: لاتكون هناك نسبة هي جنس لمصدريّتين، فلايكون شيء مغاير لذلك الواحد على تقدير عدم تعدّد الصادر بخلافه مع التعدّد؛ إذ يكون هناك مبدأ شامل لتلك الأمور المتغايرة، وذلك مستلزم للتعدّد وبينهما فرق.

أقول: وجهه أنّه على تقدير الوحدة لاتكون بين الذات والصادر عنها نسبة غير العلّيّة والمعلوليّة، وهما من المعقولات الثواني[2]. وكونه علّة له لايغايره؛ لأنّه نفسه؛ لأنّ الذات هي المقتضية لذاتها له. وعروض التسمية بأنّها علّة إنّما عرضت

---

١. حج: فتغاير.

٢. مر، حج: ثواني المعقولات.

بعد حصوله عنها. أمّا حال /٣٧ أ/ حصوله فليس إلّا الذات والصادر عنها، فلاجنسيّة للمصدريّة توجب التعدّد. فأمّا على تقدير تعدّد الصادر فتعدّد المصدريّة ضروريّ، فيكون هناك أمر كلّيّ صادق عليها قائم بالذات مغاير لها، فتتعدّد الذات بتعدّده، فلاتتمّ الوحدة الحقيقيّة.

فإن قلت: مصدريّة الواحد مغايرة لهما مع قيامهما بالذات؛ **قلت**: المصدريّة هي النسبة التي هي العلّيّة أو المعلوليّة، وهما من ثواني المعقولات ـ كما مرّ ـ فليس إلّا كون الذات علّة لذلك الصادر وهو عين الذات؛ لكونه لاحقاً لها. فالمغايرة بعد التأثير لاحاله، ولاكذلك في المصدريّتين؛ فإنّ المغايرة فيهما حاصلة حال التأثير، فتدبّر.

[جواز صدور الكثرة عن الواحد]

قوله: ومع تعدّد الجهات والحيثيّات يتكثّر.

قال: هذا بيان لجواز صدور الكثرة عن الواحد، لاباعتبار كونه واحداً؛ لأنّا لانمنع من جواز تعدّد معلولات الواحد مطلقاً، بل إنّما منعناه من حيث كونه واحداً من جميع جهاته؛ لما شرطنا أوّلاً من أنّ ذلك مع عدم ملاحظة تعدّد قوابله وآلاته، فحينئذٍ إذا عرض للواحد الحقيقيّ كثرة إضافيّة جاز تعدّد معلولاته بسبب تكثّر تلك الجهات المقتضية لجواز صدور الكثرة عنه باعتباراتها.

فإن قلت: تلك الأمور إمّا وجوديّة قائمة بذاته فلايكون واحداً، أو اعتباريّات لازمة لذاته، فلايصحّ إسناد التأثير إليها؛ **قلت**: إنّها أمور اعتباريّة ليست بداخلة في وجوده ولم يسند التأثير إليها، بل هي شروط وحيثيّات تختلف أحوال العلّة بها. وجاز كون بعض الاعتباريّات شروطاً وحيثيّاتٍ للعلل في كونها مؤثّرات، وقد تقدّم تحقيق ذلك في معنى العلّة، فتدبّره.

[عدم جواز التسلسل في العلل والمعلولات]

قوله: ولاتسلسل في العلل والمعلولات الخارجيّة إلى غير النهاية؛ لأنّ المجموع محتاج[1] إلى أجزائه، فلابدّ له من علّة خارجة؛ لاستحالة وجوده من نفسه وأجزائه. فلابدّ له من الانتهاء إلى الخارجة. وكون كلّ واحد من العلّتين علّة للأخرى بواسطة أو بغيرها ظاهر البطلان.

قال: إنّما قيّد بطلان التسلسل بالقيدين المذكورين؛ لوقوع الاتّفاق على بطلان التسلسل المشتمل عليهما. أمّا لو خلا عنهما أو خلا عن أحدهما لم يكن باطلاً عند الحكيم. ولهذا قالوا بجواز التسلسل في النفوس البشريّة، وقالوا: إنّها غير متناهية؛ لعدم حصول الشرط الأوّل وهو العلّيّة والمعلوليّة فيها. وقالوا بتسلسل الحركات الفلكيّة وعدم التناهي فيها؛ لعدم الشرط الثاني وهو الوجود الخارجيّ، فإنّها لاتجتمع فيه وإن كان بينهما ترتيب.

[استدلال على بطلان التسلسل]

أقول: استدلّوا على بطلان التسلسل بالطريق المشهور، وهو أنّ الأمور المتسلسلة الغير المتناهية لايصحّ أن تكون واجبة؛ لافتقارها إلى أجزائها وهي ممكنة قطعاً، فالمركّب منها كذلك قطعاً. وإذا كانت الجملة قد وجدت وهي ممكنة فلابدّ لوجودها من سبب ضرورةً. ولايكون نفسها وهو ظاهر، ولاجزءها؛

---

١. مو: يحتاج.

لأنّ /٣٧ ب/ الجزء ممكن فله سبب ولسببه سبب، فيستحيل أن يؤثّر في نفسه وفي علله، فلايصحّ أن يكون علّة في المجموع وإلّا أثّر في نفسه؛ لأنّه من جملته، وكذا علله. وإذا لم يكن المؤثّر في المجموع نفسه ولاجزءه تعيّن أن يكون خارجاً عنه، فلايكون إلّا واجباً.

[مذهب المتكلّمين في إبطال التسلسل]

وأقول: هذا الطريق مبنيّ على [أن] يكون للمجموع[١] كلّ زائد على الأفراد حتّى[٢] يحتاج إلى مؤثّر غير الأفراد، وهو بناء على تحقّق وجود الكمّ خارجاً. ولمّا كان مذهباً للحكيم كان هذا الطريق على ما قرّروه سليماً دالّاً على المطلوب.

وأمّا على مذهب المتكلّمين من القول بنفي الكمّ في الخارج لايلزم أن يكون للمجموع كلّ موجود في الخارج مغاير للأجزاء حتّى يحتاج إلى علّة غير الأفراد. بل لقائل أن يقول: الأفراد لمّا وجدت كانت عين المجموع، فلايحتاج إلى علّة أخرى، بل علّته هي الأفراد. فلو قيل[٣]: إنّ الممكنات كلّها قد اشتركت في أمر هو امتناع وجودها بالنظر إليها، فلابدّ لها من مؤثّر خارج عنها ولايشاركها في امتناع الوجود، فكيف يعطي الوجود فيكون واجباً، كان أقرب إلى السلامة[٤].

---

١. تش، مر: كون المجموع.

٢. مر: ـ حتّى.

٣. جوابه «كان أقرب ...» بعد سطرين.

٤. هامش تش: ويرد عليه أنّه لايلزم من كون كلّ واحد واحد من أفراد ممتنع وجوده لذاته أن يكون المجموع كذلك؛ لجواز اختصاص المجموع بهيئة حاصله من اجتماع الأفراد صفة توجب له صفة الوجوب، كالهيئة الحاصلة من اجتماع أفراد المخبرين عند بلوغهم حدّ اليقين وهي إفادة العلم، مع أنّ كلّ فرد فرد غير مفيد له. قال بعض العلماء:

←

[كلام الشيخ الرئيس في إبطال التسلسل]

قال الشيخ في *الإلهيّات*: الممكنات كلّها ـ متناهية أو غير متناهيـة ـ اشـتركت في كونها أوساطاً إلّا المعلول الأخير، فلابدّ من طرف آخر هو الواجب. وتعليلـه أنّه لولا حصول الطرف الآخر لاشتركت كلّها في كونها معلولات، ومحال وجـود معلولات بلاعلّة. فلابدّ من علّة لاتكون معلولاً، وذلك هو الواجب.

زيادة حكم المجموع على حكم الأفراد ومغايرته له إنّما تتحقّق في الحكم السـلبيّ كمـا هـو موضوع البحث. وأمّا في الإيجاب فإنّ حكم المجموع لايصحّ أن يزيد على حكم الأفـراد؛ فإنّ الصفة الثبوتيّة إذا أثبتت لكلّ فرد فرد من أفراد المجمـوع يجـب أن تثبـت للمجمـوع كالناطقيّة الثابتة لكلّ فرد فرد من أفراد الإنسان، فيكون المجموع كذلك.